III.

Strauß und Renan.

Von

E. Zeller.

Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von David Friedrich Strauß. 8. (XXVI und 633 S.) Leipzig 1864.

Vie de Jésus par Ernst Renan, Membre de l'Institut. 8. (LIX und 462 S.) Paris 1863.

Wenn die gleiche Aufgabe von Verschiedenen gleichzeitig in Angriff genommen wird, so ist dieß immer ein Anzeichen ihrer Zeitgemäßheit; um so sicherer, je bedeutender die Männer sind, welche sich ihr widmen, und je gewisser man ihnen ein richtiges Verständniß dessen zutrauen kann, was die Gegenwart bedarf und zu leisten im Stande ist. Insofern müßte schon der Umstand, daß zwei Gelehrte wie Strauß und Renan sich eben jetzt, ganz unabhängig von einander, zur Bearbeitung des Lebens Jesu veranlaßt fanden, unsere Aufmerksamkeit in hohem Grade erregen. Als Renan vor drei Jahren im Libanon den ersten Entwurf seines Lebens Jesu niederschrieb, konnte er unmöglich wissen, daß sein berühmter Vorgänger in Deutschland schon seit einiger Zeit zu den lange bei Seite gelegten neutestamentlichen Forschungen zurückgekehrt war, um durch eine neue Bearbeitung des evangelischen Geschichtsstoffes sein früheres Werk zu ergänzen; wie umgekehrt Strauß den größeren Theil seiner Arbeit schon vollendet hatte, als die Schrift des französischen Kritikers ihren glänzenden Lauf begann. Es ist aber nicht bloß überhaupt ein Leben Jesu, das Beide zu schreiben unternahmen, sondern Beide wollten auch ein Leben Jesu für das Volk schreiben; und wenn nur der deutsche Gelehrte seinem Werke die ausdrückliche Bezeichnung für das deutsche Volk mitgegeben hat, so verstand es sich bei dem französischen von

selbst, daß das seinige nicht bloß für die Gelehrten, sondern für alle, die überhaupt Bücher lesen, bestimmt sei. Diese volksthümliche Bestimmung unserer beiden Werke ist für die religiösen Zustände wie für den Bildungsstand der Gegenwart sehr bezeichnend. Unsere Zeit erträgt es nun einmal durchaus nicht mehr, daß Untersuchungen, welche mit den höchsten Interessen des Menschen so enge verknüpft sind, als das ausschließliche Eigenthum eines besonderen Standes behandelt werden: sie verlangt von der Theologie so gut, wie von der Naturwissenschaft und der Geschichte, daß sie ihre Ergebnisse zum Gemeingut mache, sie für die allgemeine Bildung verwerthe; und wenn auch hier, wie dort, nur der Fachgelehrte im Besitz aller der Kenntnisse, Begriffe und Methoden sein kann, die zur vollständigen Lösung der vorliegenden Aufgaben erforderlich sind, so ist sie doch nicht der Meinung, daß die Theologen deßhalb ihr Geschäft bei verschlossenen Thüren betreiben, dem größeren Publicum höchstens von ihren Resultaten einiges mittheilen, über den Gang ihrer Untersuchungen dagegen und die Gründe ihrer Annahmen nur denen Rechenschaft ablegen sollen, welche in dem Falle sind, sich durch die ganze Masse der gelehrten Erörterungen hindurchzuarbeiten. Je zwiespältiger vielmehr die Wahrsprüche der Fachmänner in theologischen Dingen auszufallen pflegen, um so berechtigter erscheint der Wunsch, daß sich diese herbeilassen, dem weiteren Kreise der Gebildeten nicht bloß in ihre Ergebnisse, sondern auch in ihr Verfahren und ihre Gründe einen Einblick zu eröffnen, daß sie nicht bloß für Ihresgleichen, sondern auch für das Volk und zunächst für den gebildeten Theil des Volkes, schreiben. Es erscheint dieß um so billiger, da unter diesem „Volke“ gar manche sind, die zwar vielleicht der speciell theologischen Fachkenntnisse entbehren, die aber an Vielseitigkeit der Bildung, an Unbefangenheit des Urtheils, an allgemeiner Uebung des Denkens der Mehrzahl der Fachtheologen weit voraus sind. So spricht es denn Strauß jetzt geradezu aus: wenn er sein erstes Leben Jesu ausdrücklich nur für Theologen bestimmt habe, so habe er dießmal umgekehrt für Nichttheologen geschrieben und sich bemüht, keinem Gebildeten und Denkfähigen darunter auch nur in einem Satze unverständlich zu bleiben; ob auch die Theologen ihn lesen wollen, oder nicht, gelte ihm gleich. Wie Paulus in der Apostelgeschichte seinen jüdischen Landsleuten erklärt,

da sie ihn verschmähen, wende er sich an die Heiden, so sagt hier der Kritiker seinen theologischen Fachgenossen, da sie ihn nicht haben hören wollen, halte er sich an die Laien. Nur würde man weit fehlgehen, wenn man deßhalb glauben wollte, es seien bloß seine persönlichen Erfahrungen, die ihn veranlaßten, das Leben Jesu für das deutsche Volk zu bearbeiten; wer vielmehr heutzutage noch von ihm verlangen wollte, er hätte entweder gar nicht oder doch nur für die Gelehrten schreiben sollen, der würde kaum einen geringeren Anachronismus begehen, als die, welche vor dreißig Jahren der unschuldigen Meinung waren, wenn er es einmal nicht habe lassen können, ein so gefährliches Buch zu schreiben, hätte er es doch lieber lateinisch schreiben sollen, damit man es wenigstens nicht lese.

Es ist aber freilich noch immer ein Unterschied zwischen volksthümlich und volksthümlich: was dem einen populär erscheint, findet ein anderer vielleicht noch sehr schwierig, und was in dem einen Lande populär ist, ist es nicht nothwendig auch in dem andern. Es kommt eben alles darauf an, welches Maaß der Gemeinverständlichkeit der Schriftsteller anlegt, welche Klassen des Volkes er sich als seine Leser denkt. Wie groß in dieser Beziehung der Abstand zwischen dem deutschen und dem französischen Bearbeiter des Lebens Jesu ist, zeigt sich gleich am Eingange ihrer Werke in einem bezeichnenden Zuge. Ein merkwürdiger Zufall hat es gefügt, daß beide ihre Bücher dem Andenken verstorbener Geschwister gewidmet haben: Renan „der reinen Seele seiner Schwester Henriette, gestorben zu Byblos den 24. Septr. 1861," Strauß seinem einzigen Bruder, welcher früher Fabrikant in Köln war und den 2. Febr. 1863 in Darmstadt gestorben ist. Jener richtet an die Schwester, welche „jetzt in dem Lande des Adonis, nahe dem heiligen Byblos schläft," die Frage, ob sie sich im Schooße Gottes noch der Tage erinnere, da sein Werk an ihrer Seite und unter ihrer lebhaften Theilnahme entstanden sei. Dieser sagt in der Zueignung, die er als Zuruf an den Lebenden geschrieben hatte und nun als Nachruf an den Verstorbenen drucken läßt, daß er sich unter seinen Lesern Männer denke, die, wie jener, „unbefriedigt vom Erwerb, auch geistigen Dingen nachtrachten; die nach arbeitsvollen Tagen in ernster Lectüre ihre beste Erholung finden; die den seltenen Muth haben, um den Bann der hergebrachten Meinung und der kirchlichen

Satzung unbekümmert, über des Menschen wichtigste Angelegenheiten auf eigene Hand nachzudenken, und die noch seltenere Einsicht, auch den politischen Fortschritt, wenigstens in Deutschland, nicht eher für gesichert zu halten, als bis für die Befreiung der Geister von dem religiösen Wahn, für rein humane Bildung des Volks gesorgt sei". Diese zwei Widmungen sprechen den ganzen Unterschied der beiden Schriften in Abzweckung, Haltung und Ton aus. Das Buch von Renan ist darauf angelegt — und es ist dieß ohne Zweifel weniger aus Berechnung, als weil es dem eigenen Geschmacke des Verfassers so zusagte, — einer Leserin und näher einer Französin so gut zu gefallen und verständlich zu sein, wie jedem Leser; und mögen wir uns diese Leserin nun immerhin mit der feinsten Bildung, dem sinnigsten Geiste, dem zartesten Gefühle ausgerüstet vorstellen, so werden wir ihr doch von den Eigenschaften ihres Volkes und ihres Geschlechtes nicht so viel entziehen dürfen, um ihr zuzumuthen, daß sie verwickelten kritischen Auseinandersetzungen von Anfang bis zu Ende mit gleicher Theilnahme und gleichem Verständnisse folge; daß sie bei Fragen, die Gemüth und Phantasie so lebhaft in Anspruch nehmen, die Gründe für und wider kühl abwäge; daß sie die begründete Einsicht in die Lücken unseres geschichtlichen Wissens dem Glauben an eine gefällige Vermuthung vorziehe; daß sie einem ergreifenden oder rührenden Zuge bloß deßhalb mißtraue, weil er geschichtlich nicht zu erweisen ist; daß sie die Eigenthümlichkeit der urchristlichen Anschauungen durchaus kenne und im Auge behalte; daß sie wegen Verletzung der historischen Wahrheit an rednerischen Effecten und moderner Empfindsamkeit Anstoß nehme. Strauß umgekehrt wendet sich zunächst an Männer, welche zwar keine gelehrte Studien gemacht zu haben brauchen, welche aber doch von dem Geiste der deutschen Wissenschaft tief genug berührt sind, um eine ernste und anhaltende Geistesarbeit nicht zu scheuen; welche nicht bloß die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung, sondern auch ihre Gründe mehr als oberflächlich kennen lernen möchten; welchen die Schönheit der Form kein Grund ist, es mit dem Inhalte leichter zu nehmen, und das bestechende einer Combination für die Lücken in der Beweisführung keinen Ersatz bietet. Auf tüchtige wissenschaftliche Vorarbeiten gründet sich auch die Darstellung Renans, wie man dieß von einem so ausgezeichneten Gelehrten nicht anders erwarten konnte; aber doch können

wir ihn, was die Genauigkeit in der Benutzung der Quellen betrifft, Strauß nicht gleichstellen, und die Leistungen der neueren deutschen Kritik, außer Strauß' erstem „Leben Jesu," vor allem Baurs tiefgreifende Untersuchungen, hat er in einer Weise vernachlässigt, die sich, wie wir finden werden, an seinem Werke schwer gerächt hat. Wenn ferner der französische Kritiker dem deutschen gegenüber dadurch im Vortheile ist, daß ihn nicht allein sein Berufsfach dem Oriente näher brachte, sondern daß er sich auch persönlich auf dem Schauplatze der evangelischen Geschichte umzusehen Gelegenheit gehabt, und wenn er den letzteren Umstand besonders für seine Aufgabe sehr geschickt zu verwerthen gewußt hat, so dürfen wir doch andererseits ein doppeltes nicht übersehen: einmal, daß Renan des guten hierin nicht selten zu viel thut und den landschaftlichen Reizen Galiläas auf die geistige Ausbildung Jesu einen Einfluß zuschreibt, den wir ihnen kaum dann einräumen könnten, wenn es sich statt einer religiösen um eine künstlerische Größe handelte; und sodann, daß sich ein anderes und wichtigeres Erforderniß der Evangelienkritik bei Strauß in ungleich höherem Maaß findet: die philosophische Einsicht in die Eigenthümlichkeit des religiösen Bewußtseins, der psychologische Einblick in die Triebfedern und die Entwickelung der religiösen Vorstellungen, das sichere Urtheil darüber, was in den Kreisen, aus denen die evangelischen Erzählungen herstammen, möglich, was unmöglich war, die Feinheit des wissenschaftlichen Geschmackes, die ihm so manches, was bei Renan einer geläuterten Gesichtsanschauung zum Anstoß gereicht, von vornherein verbieten mußte. Fragen wir endlich, wie jeder von beiden seine Aufgabe näher gefaßt hat, so läßt sich nicht verkennen, daß das Buch Renans den gewöhnlichen Anforderungen an Popularität weit vollständiger entspricht als das Straußische. Schon seinem äußeren Umfange nach ist dieses, wenn man seinen übermäßig engen Druck mit in Rechnung nimmt, dreimal so groß als jenes; und um wenigstens ebensoviel übertrifft es dasselbe an Reichhaltigkeit seines Inhaltes und Gründlichkeit der Behandlung. Hundert Fragen, die Renan nur leicht anstreift, oder mit ein paar allgemeinen Sätzen, oft recht treffend und verständig, aber doch allzu rasch entscheidet, werden von Strauß eingehend besprochen; von der bisherigen Entwickelung und dem gegenwärtigen Stande der Evangelienkritik giebt er uns ein Bild, über

die Entstehung und die Motive der evangelischen Erzählungen stellt er Untersuchungen an, die wir bei Renan vergebens suchen würden; jeder Entscheidung geht eine sorgfältige Abwägung der Gründe voran, und wo uns diese nicht in den Stand setzen, die Geschichtlichkeit eines Zuges zu behaupten, da begnügt er sich weit eher mit einem non liquet oder mit einer ihre Unsicherheit offen bekennenden Vermuthung, als daß er als Thatsache erzählte, was sich nicht als solche erweisen läßt. Dadurch verzichtet er nun aber freilich auf einen Vortheil, der zu dem unerhörten Erfolge des Renanschen Werkes ohne Zweifel nicht wenig beigetragen hat, und in dem auch wirklich einer seiner Hauptreize liegt: auf jene eingehende Individualisirung, jene Frische der Darstellung, welche selbst dann, wenn sie uns im einzelnen auf unsicheren Grund führt, doch in ihrem Gesammteindrucke nicht selten, wie eine gelungene historische Dichtung, den Boden der evangelischen Geschichte und den Geist der handelnden Personen in ein überraschendes Licht stellt; auf jene feinen Pinselstriche, durch welche der französische Geschichtschreiber das Bild seines Helden zu beleben, den verblaßten Gestalten der Vorzeit den Sinn der warmen Wirklichkeit zu geben gewußt hat. Aber er verzichtet auch auf jene gewagten Combinationen, jene unsicheren, stellenweise sogar ganz bodenlosen Vermuthungen, mit denen Renan die Lücken der glaubwürdigen Ueberlieferung ausfüllt; auf all den romantischen Aufputz, das falsche Pathos, die Empfindungsweise des 19. Jahrhunderts, die Renan dem Stifter des Christenthums und seinen Umgebungen geliehen hat; auf die rhetorischen Uebertreibungen, die schön klingenden Floskeln, die man nicht ins Deutsche übersetzen darf, wenn man sie auch nur einigermaßen erträglich finden soll; wie etwa, wenn der Verfasser des Buches Daniel vrai créateur de la philosophie de l'histoire genannt wird (S. 37), oder wenn uns Jesus vorgeführt wird foulant aux pieds tout ce qui est de l'homme, le sang, l'amour, la patrie (S. 43), oder wenn Renan versichert, die Entstehungsgeschichte des Christenthums sei eine délicieuse pastorale (S. 67) u. dgl. Im Vergleiche mit Renan kann Strauß' Darstellung mager und farblos erscheinen; wo uns jener die Dinge schildert, als sei er dabei gewesen, da sieht sich dieser nicht selten zu dem leidigen Bekenntniß genöthigt, daß uns der eigentliche Hergang durchaus unbekannt sei;

wo der eine genau zu erzählen weiß, was die Personen erlebt und gethan, unter welchen Verhältnissen und Eindrücken sie sich entwickelt haben, da ist der andere oft genug zufrieden, wenn es ihm gelingt, die geschichtlichen Erfolge aus den allgemeinen Zuständen der Zeit und des Landes zu erklären, von den Grundzügen des geschichtlichen Verlaufes eine annährend richtige Anschauung zu gewinnen. Aber wer strenge geschichtliche Wahrheit sucht, der wird allerdings bei der gewissenhaften Gründlichkeit des deutschen Kritikers besser fahren, als bei der geistreichen Leichtigkeit des französischen; und wenn er dem letzteren das Lob einer höchst anziehenden und gewandten Form, einer klaren, lebendigen, blühenden Sprache, einer künstlerisch vollendeten Ausführung nicht versagen wird, so wird er sich doch dadurch nicht verleiten lassen, die gleiche Zierlichkeit von einem Werke zu verlangen, zu dessen gewichtigem Inhalte sie schlecht passen würde, und die längstbewährte Meisterschaft weniger zu bewundern, mit der Strauß auch hier wieder ein unermeßliches Material schriftstellerisch zu bewältigen, die verwickeltsten Auseinandersetzungen zur vollkommenen Durchsichtigkeit zu bringen, zahllose Einzelheiten unter die beherrschenden Gesichtspunkte zusammenzufassen, Licht und Schatten zu vertheilen, in der knappsten und einfachsten Sprache das bedeutendste zu sagen, für jeden Gedanken mit sicherer Hand den bezeichnendsten Ausdruck zu finden gewußt hat.

Wollen wir dem Inhalte der zwei merkwürdigen Werke näher treten, so kann es sich für uns natürlich nicht darum handeln, über den Plan und die Ergebnisse von Schriften, die längst in aller Händen sind, ausführlich zu berichten, oder alle die einzelnen Fragen zu erörtern, deren erschöpfende Besprechung ein drittes Buch von dem Umfange des Straußischen erfordern würde. Wir werden uns vielmehr bescheiden müssen, Punkte hervorzuheben, von denen das Urtheil über den Charakter und das Verhältniß der beiden Darstellungen und über den durch sie bezeichneten Stand der evangelischen Geschichtsforschung vorzugsweise abhängt.

Die erste Frage, die uns hier entgegentritt, ist die nach den Quellen der evangelischen Geschichte. Baur hat es bekanntlich als den Grundmangel von Strauß' früherem Leben Jesu bezeichnet, daß es eine Kritik der evangelischen Geschichte ohne eine Kritik der

Evangelien gebe; und diese Bemerkung ist seitdem nicht bloß unendlich oft wiederholt, sondern sie ist auch nicht selten, und selbst Strauß' neuestem Werke gegenüber, mit solcher Einseitigkeit verfolgt worden, daß man an den Kritiker geradezu das Ansinnen stellte, er hätte auf sein ganzes Unternehmen verzichten sollen, so lange er nicht darüber im reinen war, wie es bei der Entstehung der Evangelien hergieng, wer von den Evangelisten zuerst und wer hernach schrieb, welche Quelle jeder benutzt hat, welchem Jahrzehent jede Schrift angehört u. s. w. Das letztere ist nun offenbar eine Uebertreibung, welche jede kritische Bearbeitung des Lebens Jesu ad Graecas calendas vertagen würde; denn vollständig wird man über alle jene Fragen niemals ins reine kommen, und eine Uebeinstimmung über sie wird nie erreicht werden. Aber auch auf Baurs an sich wohlbegründete Erinnerung ließ sich immerhin erwiedern, es sei umgekehrt auch keine Kritik der Evangelien ohne eine Kritik der evangelischen Geschichte möglich, und niemand, der dem Gange dieser Untersuchungen seit bald dreißig Jahren mit Aufmerksamkeit und Verständniß gefolgt ist, wird sich der Thatsache verschließen können, daß erst durch jene Kritik der evangelischen Geschichte, die Strauß in seinem ersten Leben Jesu vollzogen hat, für die tiefer dringenden Forschungen über die Tendenz, den Plan und den Ursprung der Evangelien der Boden geebnet wurde. Denn so lange über den Umfang des ungeschichtlichen in diesen Schriften keine feste Ansicht gewonnen war, war auch kein sicheres Urtheil darüber möglich, ob sie von Augenzeugen herrühren können oder nicht, ob ihre Verfasser bei denselben nur den Zweck geschichtlicher Berichterstattung oder anderweitige dogmatische Zwecke verfolgten; in welcher Weise und wie weit sie diesen Zwecken Einfluß verstatteten, wie frei oder abhängig sie der evangelischen Ueberlieferung gegenüberstanden u. s. w. Nichtsdestoweniger wird Baurs Einwurf von Strauß selbst jetzt gerade bei der Frage, auf welche auch er mit Recht das höchste Gewicht legt, der johanneischen, als durchaus berechtigt anerkannt. Ueber Johannes und sein Verhältniß zu den übrigen Evangelisten, erklärt er (Vorr. XV), müsse man im klaren sein, ehe man ein Wort in diesen Dingen mitsprechen dürfe; und daß es Baur sei, der über diese Grundfrage das hellste Licht verbreitet, der den Kampf um das johanneische Evangelium aufgenommen und in einer Weise

durchgefochten habe, wie noch selten kritische Kämpfe durchgefochten worden seien, dieß rechnet er ihm (S. 107 flg.) zum unvergänglichen Ruhme an. Er selbst schließt sich in allen wesentlichen Beziehungen an Baurs Ansicht über das vierte Evangelium an. Er bemerkt zwar nicht mit Unrecht, daß dieser wohl mitunter die Gedanken des Evangelisten zu sehr in die Formen moderner Speculation fasse und dadurch idealisire; aber er betrachtet das Evangelium mit ihm als eine frei entworfene religiöse Dichtung, deren leitender Gedanke die Logosidee ist, eine Dichtung, welche in der Zeit lebhafter theologischer und kirchlicher Bewegungen, in der Zeit der Gnosis und des Montanismus, der Passahstreitigkeiten und der sich entwickelnden Logoslehre, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, entstanden, die Spuren dieser verschiedenartigen Bestrebungen an sich trägt, aber sie alle in einer höheren Einheit zusammenschließt; er ist endlich mit Baurs Nachweisung des Standpunktes, von dem aus der Evangelist sich berechtigt glauben konnte, sich als den Schooß- und Busenjünger Jesu, zwar nicht unzweideutig zu bezeichnen, aber doch deutlich genug errathen zu lassen — er ist mit dieser Nachweisung nicht bloß einverstanden, sondern er nennt sie ausdrücklich die Krone der Baurschen Abhandlung, eine großartige Probe tiefdringender, nachschaffender Kritik, die auf jeden, der ihr zu folgen verstehe, eine ergreifende wahrhaft poetische Wirkung ausübe.

Viel weniger Gewicht legt Strauß der Untersuchung über die Synoptiker bei, und auch ich wüßte ihm nicht zu widersprechen, wenn er der Meinung ist, die Evangelienkritik sei in den letzten zwanzig Jahren gerade bei ihnen etwas ins Kraut geschossen und durch die sich drängenden Hypothesen die ganze Untersuchung so weitaussehend geworden, daß man die Hauptfrage selbst, die evangelische Geschichte, kaum jemals zur Entscheidung bringen würde, wenn man mit ihrer Lösung bis zum Austrage dieses Streites warten wollte; es sei dieß aber auch nicht nöthig, weil man über viele gerade von den wesentlichsten Punkten in der evangelischen Geschichte auch dann ins reine kommen könne, wenn man auch noch lange nicht darüber im reinen sei, ob Matthäus hebräisch oder griechisch, eine Spruchsammlung oder ein Evangelium geschrieben, ob Lukas den Markus und Matthäus, oder Markus den Matthäus und Lukas vor sich gehabt habe. So viel nämlich läßt sich unschwer

feststellen, und dieß freilich muß vor jeder kritischen Untersuchung der evangelischen Geschichte festgestellt werden, daß uns die äußeren Zeugnisse durchaus keine Bürgschaft dafür geben, es habe irgend eines von den ersten drei Evangelien einen Apostel oder Apostelschüler zum Verfasser, daß vielmehr gerade das, was der älteste Zeuge (Papias, um 100 — 120) von angeblichen Schriften des Matthäus und Markus berichtet, auf unser Matthäus- und Markusevangelium schlechterdings nicht paßt. Ebenso läßt sich leicht zeigen, daß jedes von diesen Evangelien ungeschichtliche Angaben und Erzählungen in großer Menge enthält, daß mithin keines von ihnen eine ursprüngliche und durchaus zuverlässige Geschichtsquelle ist. Wie sie sich aber in dieser Beziehung zu einander verhalten, welchem die verhältnißmäßig größte Ursprünglichkeit zukommt, inwieweit ihnen die ungeschichtlichen Berichte von anderen überliefert, oder von ihren Verfassern durch Umbildung der Ueberlieferung, wo nicht gar durch freie Dichtung erst geschaffen wurden, dieß sind Fragen, welche sich nur nach inneren Merkmalen, durch die Kritik der betreffenden Erzählungen selbst, entscheiden lassen; ihre vorgängige Beantwortung ist um so weniger unerläßlich, da auch eine im ganzen spätere und abgeleitete Darstellung in einzelnen Fällen die ursprüngliche Ueberlieferung reiner erhalten oder durch Entfernung einzelner sagenhafter Bestandtheile wiederhergestellt haben kann. So wünschenswerth es daher immerhin ist, auch über diese Fragen möglichst vollständige und zuverlässige Aufschlüsse zu erhalten, und so manches Licht von hier aus auf einzelne Züge der evangelischen Geschichte zurückfallen kann, so ist doch ihre Erledigung von keinem so durchgreifenden Einflusse auf die Lösung der historisch-kritischen Hauptaufgabe, daß diese im ganzen von jener abhängig wäre. Nur dann ließe sich eine solche Abhängigkeit behaupten, wenn es sich zeigen sollte, daß eines unserer synoptischen Evangelien in einem ähnlichen Umfange von idealen Gesichtspunkten beherrscht sei und der Ueberlieferung mit einer ähnlichen Freiheit gegenüberstehe, wie das johanneische; daß dieß aber nicht der Fall ist, darüber sind alle Sachverständigen einig.

Legt aber Strauß auch dieser Untersuchung nur einen bedingten Werth bei, so hat er sich ihr doch, soweit die Anlage seines Werkes es verstattete, nicht entzogen. In seinem Ergebniß kommt er in

der Hauptsache auf die Ansicht zurück, welche Baur ausgeführt und die Mehrzahl seiner Schüler, wenn auch mit erheblichen Abweichungen im einzelnen, festgehalten hat. Für das älteste und verhältnißmäßig glaubwürdigste von unseren Evangelien hält er den Matthäus. Namentlich die Reden Jesu, glaubt er, seien bei ihm, wenn auch nicht unvermischt mit späteren Zuthaten und Umbildungen, doch immerhin reiner, als bei den andern, zu finden. Auch das Thatsächliche erscheine hier in der Regel in seiner einfachsten und ursprünglichsten Gestalt; und ein weiteres Merkmal seiner Ursprünglichkeit sei sein jüdisch-nationales Gepräge. Dabei will er aber nicht in Abrede stellen, daß auch diese Darstellung nur eine secundäre und wenigstens theilweise aus verschiedenen älteren Aufzeichnungen geschöpft sei, aus deren gleichzeitiger Benutzung sowohl die Wiederholungen als die Widersprüche, welche in diesem Evangelium vorkommen, zu erklären seien. Daß seine letzte Ueberarbeitung in eine ziemlich späte Zeit falle, schließt Strauß besonders aus der an das spätere kirchliche Ritual anklingenden Taufformel Matth. 28, 19. — Den Matthäus hat, wie er mit anderen annimmt, Lukas benutzt; wahrscheinlich aber auch die eine oder die andere von den Quellenschriften, die dieser vor sich hatte, und eben daher sind manche von den Zügen abzuleiten, in denen Lukas von Matthäus auch bei solchen Erzählungen abweicht, die sich ihrem Hauptinhalte nach an jenen anschließen. Zugleich hat er aber die Ueberlieferung, welche er vorfand, nicht allein mit schriftstellerischer Selbständigkeit verarbeitet, sondern sie auch im Sinne des paulinischen Universalismus umgebildet und durch Erzählungen, welche in dieser Richtung lagen, ergänzt; er ist aber dabei nicht ebenso frei mit ihr verfahren, wie der vierte Evangelist, dem er so oft immerhin unter den Synoptikern am nächsten steht; seine eigenthümliche Methode besteht vielmehr (wie dieß Strauß S. 123 ff. sehr überzeugend ausführt) gerade darin, auch die entgegenstehende Meinung zum Worte kommen zu lassen, er fühlt sich nicht als den Mann, die evangelische Tradition frischweg einzuschmelzen und umzugießen, sondern begnügt sich, durch Auseinandernehmen, Umbiegen und Ausschweißen sie in eine andere Gestalt zu bringen." Daß er später geschrieben hat, als Matthäus, beweist schon die Wendung, welche er c. 21, 24 der eschatologischen Weissagung Matth. 24, 29 gegeben hat. — Von Matthäus

und Lukas soll nun, wie seit Griesbach fast allgemein, und so namentlich auch von Baur angenommen worden war, Markus in der Art abhängig sein, daß seine Schrift als ein nur durch wenige eigene Zuthaten bereicherter Auszug aus den ihrigen zu betrachten wäre, ein Auszug, dessen eigenthümliches hauptsächlich in der dogmatischen Neutralität, in dem Zurücktreten der Lehrrede gegen die Wundererzählung, in einem gesteigerten und weiter ins abenteuerliche getriebenen Wunderbegriff, in der Vorliebe für sinnliche Ausmalung der Vorgänge und für grellere Färbung bestände. Dieser Ansicht hat sich indessen seit längerer Zeit, zum Theil durch namhafte Gelehrte vertreten, die andere entgegenstellt, nach der Markus vielmehr die gemeinsame Quelle der zwei andern Synoptiker und der zuverlässigste Gewährsmann der ursprünglichen evangelischen Ueberlieferung sein soll. In den letzten Jahren ist dann Markus förmlich Mode geworden, und es giebt kaum einen Vorzug des Geschichtschreibers, den man bei ihm nicht zu entdecken gewußt hätte, von der musterhaften historischen Ordnung und dem rein menschlichen Christusbilde an bis zu dem „Schmelz der frischen Blume", der Ewald aus seinen apokryphischen Wunderberichten so überzeugend entgegenleuchtete; wobei aber dennoch die meisten der Annahme den Vorzug gaben, daß Markus doch nicht der Urevangelist selbst, sondern nur der sei, welcher sich die geringsten Abweichungen von demselben erlaubt habe. Strauß hat sich jetzt so wenig, wie früher, entschließen können, dieser Ansicht zu folgen. Ihm gilt fortwährend die spätere Abfassung des Markus und seine Abhängigkeit von Matthäus für unleugbar; daß er neben diesem auch den Lukas benutzt und sein Evangelium aus den beiden andern zusammengearbeitet habe, ist ihm wenigstens wahrscheinlich; und ebenso trifft er mit Schwegler und Baur in der Annahme zusammen, die leitende Idee seiner Schrift liege in der Absicht, nicht bloß eine kürzere, sondern auch eine solche Darstellung der evangelischen Geschichte zu liefern, in der über alles, was nach der einen oder der andern Seite hin Anstoß geben konnte, über alle zwischen der heiden- und judenchristlichen Partei streitigen Punkte, so viel möglich mit Stillschweigen hinweggegangen würde, und es hänge hiermit zusammen, verrathe aber auch überhaupt den Geschmack einer späteren Zeit, wenn Markus an den Erzählungen und besonders an den Wundern so viel mehr

liegt, als an den Reden, wenn er jene verkürzt, diese durch Ausmalung verlängert und durch eigenthümliche Züge miraculöser Art steigert. Sehr richtig macht Strauß endlich auf die Berührungen zwischen Markus und Johannes aufmerksam, welche beweisen, daß der eine von diesen Schriftstellern, der in diesem Falle nur Johannes gewesen sein kann, den andern vor Augen gehabt hat.

Es ist nun hier natürlich nicht möglich, diese Ansichten auch nur einigermaßen erschöpfend zu prüfen. Soll ich mich aber in der Kürze darüber aussprechen, so kann ich nicht umhin, mich in der Hauptsache, und unter einigen näheren Modificationen, mit der dargelegten Vorstellung über die Entstehung und den Charakter unserer Evangelien einverstanden zu erklären. Zunächst nämlich wird heutzutage wohl allgemein, jedenfalls aber von allen Stimmfähigen eingeräumt werden, daß die evangelische Geschichte längere Zeit nur auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung fortgepflanzt wurde. Unter den ersten Schülern und Verehrern Jesu befanden sich keine Gelehrte und keine Schriftsteller, die Schriftgelehrten seines Volkes hatten sich vielmehr mit Haß und Verachtung von ihm abgewendet. Eine neu entstehende Gemeinde, welche mitten in den aufregendsten Kämpfen und der tiefsten religiösen Bewegung stand, war für Geschichtschreibung der denkbar ungünstigste Boden. Eine Gesellschaft, die jeden Tag dem Weltende entgegensah, die keine höhere Sehnsucht kannte, als das Kommen des Herrn auf den Wolken, konnte keinen Antrieb haben, das Bild seines irdischen Lebens in schriftlichen Darstellungen für eine Nachwelt niederzulegen, auf welche bei dem unmittelbar bevorstehenden Abschlusse des Weltlaufes überhaupt nicht mehr zu rechnen war; sondern sofern sich der Wunsch regte, über seine Reden, Thaten und Schicksale etwas zu erfahren, hielt man sich an das lebendige Wort, dem selbst im zweiten Jahrhunderte ein Papias noch ungleich größeren Werth beilegt, als der schriftlichen Ueberlieferung, weil ihm seine Glaubwürdigkeit durch die Persönlichkeit derer, die von ihm befragt werden, verbürgt ist. Erst als das apostolische Geschlecht allmählich ausstarb, erst Jahrzehente nach dem Hingange Jesu, wurden schriftliche Aufzeichnungen über sein Leben und seine Lehre zum Bedürfniß. In dieser Zeit konnten und mußten aber nicht bloß, vermöge der Natur aller nur mündlichen Ueberlieferung, unhistorische Elemente in

Menge in die evangelische Geschichte eindringen, manche ächte Züge verloren gehen oder sich zur Urkenntlichkeit abschleifen, sondern es mußte auch das ganze Gefüge dieser Geschichte gelöst, ihr natürlicher Organismus in eine ungeordnete Masse von einzelnen Erzählungen zerrieben werden. Denn wenn es schon überhaupt nur die Kunst des Schriftstellers ist, welche ein umfassendes Lebensbild zu schaffen, einen längeren geschichtlichen Verlauf im Zusammenhang wiederzugeben vermag, der kunstlosen Erinnerung dagegen immer nur Einzelheiten sich einprägen und in der kunstlosen Ueberlieferung nur solche sich fortpflanzen: so wird dieß von der religiösen Ueberlieferung um so mehr gelten müssen, da dieser von Hause aus jeder geschichliche Pragmatismus, jede Erklärung der Erfolge aus ihren natürlichen Ursachen ferne liegt, und nur dasjenige für sie einen Werth hat, dem sich eine ausdrückliche Beziehung auf das religiöse Leben abgewinnen läßt. Was daher die mündliche Ueberlieferung über Jesus darbot, kann nicht eine zusammenhängende Darstellung seiner Geschichte, sondern nur eine Anzahl einzelner Erzählungen und Reden gewesen sein; von jenen werden, wie wir annehmen müssen, neben den Grundthatsachen des Todes und der Auferstehung, hauptsächlich Wundergeschichten und solche Vorfälle, die zu einem bedeutsamen Worte Anlaß gaben, von diesen nicht längere Lehrentwicklungen, sondern theils kurze und körnigte Aussprüche mit einer epigrammatischen Spitze, theils jene anziehenden und leicht behaltbaren Parabeln, die dem jüdischen Geschmacke ohnedem so sehr zusagten, sich von Mund zu Mund fortgepflanzt haben. Ebendeßhalb konnten nun aber aus dieser mündlichen Ueberlieferung nicht sofort ganze Biographien, wie unsere Evangelien, sondern nur die kürzeren und unvollständigen Aufzeichnungen hervorgehen, welche auch Strauß mit Recht als die ersten Anfänge einer evangelischen Literatur betrachtet, Zusammenstellungen von Reden und Vorgängen, ohne den Anspruch auf biographische Vollständigkeit und strengere Zeitordnung, etwa in der Weise, wenn auch lange nicht in dem Umfange, der Xenophontischen Denkwürdigkeiten; und ausdrücklich bestätigt dieß das Zeugniß über Evangelienschriften, das wir besitzen, die Aussage des Papias, die uns Eusebius in der Kirchengeschichte (III 39) mit seinen eigenen Worten erhalten hat. Denn statt unserer vier Evangelien kennt dieser alte Bischof nur zwei Schriften, von welchen die erste

dem Apostel Matthäus, die andere Markus, dem Begleiter des Petrus, beigelegt wurde: eine hebräisch geschriebene Sammlung von „Aussprüchen Christi," und einen griechischen Bericht „über seine Reden und Thaten." Steht es aber von der ersten dieser Schriften außer Zweifel, daß sie weder die Urschrift unseres Matthäus, noch überhaupt ein vollständiges Evangelium gewesen sein kann, so mußte man sich auch bei den Angaben über die zweite eine ganz unstatthafte Freiheit nehmen, um in derselben unsern Markus oder doch eine ihm in der Hauptsache entsprechende Grundschrift desselben zu finden. Denn fürs erste scheinen auch in ihr die Reden Christi weit die Hauptsache gewesen zu sein, da Papias als ihren Inhalt zuerst zwar die Reden und Thaten, nachher aber nur noch „die Aussprüche des Herrn" nennt, und da sie diesen Inhalt aus den Vorträgen des Petrus entnommen haben sollte, welcher bei der Verkündigung der christlichen Lehre doch wohl jedenfalls weit mehr Anlaß hatte, von den Lehrsprüchen und Parabeln seines Meisters, als von jenen Wundern zu berichten, mit denen unser Markus angefüllt ist, die aber ein persönlicher Schüler und Begleiter Jesu, wie wunderglaubig wir ihn uns auch denken mögen, nur zum kleinsten Theile erzählt haben könnte. Bei unserem Markus dagegen tritt das Redeelement gegen die Thatsachen und vor allem gegen die Wunder so auffallend zurück, daß selbst die eifrigsten Vertheidiger seiner Ursprünglichkeit diese Erscheinung sich nur durch die mehr als gewagte Annahme zu erklären wußten, er habe die meisten Reden absichtlich übergangen, weil sie vor ihm schon von Matthäus (aber aramäisch, also nicht für die griechischen Leser des Markus) aufgezeichnet gewesen seien. Sodann bemerkt aber auch Papias ausdrücklich, die Reden und Thaten Christi seien in der Schrift des Markus „nicht der Ordnung nach" berichtet worden, sondern so, wie sie ihm durch ihre gelegentliche Erwähnung in den Vorträgen des Petrus an die Hand gegeben wurden; und mag man nun dieser Nachricht selbst viel oder wenig Glauben schenken, so beweist sie doch jedenfalls so viel, daß die Markusschrift, welche Papias kannte, nicht etwa nur von der Anordnung der Reden in der Spruchsammlung des Matthäus (die ja selbst gar keine chronologisch fortschreitende Biographie gewesen sein kann) abwich, sondern daß sie überhaupt nicht die Form einer geordneten Erzählung über das Leben und die Lehrthätigkeit

Jesu hatte, daß die einzelnen Aussprüche und Erzählungsstücke in ihr nicht an dem Faden der Zeitfolge oder sonst einem äußern Bande aufgereiht, sondern nur ganz lose zusammengestellt waren. Zu unserem Markus, den seine Freunde gerade darum rühmen, weil er uns mehr, als jeder andere Evangelist, von der Reihenfolge der Begebenheiten und der fortschreitenden Entwickelung des geschichtlichen Verlaufes ein Bild gebe, und der auch abgesehen von dieser Uebertreibung jedenfalls die Absicht einer fortlaufenden geordneten Erzählung unverkennbar an den Tag legt — zu diesem unserem Markusevangelium kann sich die Markusschrift des Papias, ihre Form betreffend, nicht viel anders verhalten haben, als etwa Eckermanns Gespräche mit Göthe zu der Biographie von Lewis.

Wer nun zuerst aus diesen und anderen ähnlichen Aufzeichnungen und aus der fortwährend nebenherlaufenden und sich weiter entwickelnden mündlichen Ueberlieferung eine vollständige Darstellung der evangelischen Geschichte zusammengetragen hat, wissen wir nicht. Daß es aber einer von unsern vier Evangelisten gewesen sei, läßt sich nicht annehmen. Nicht bloß weil schon Lukas, von ihnen wahrscheinlich der zweitälteste, in seinem Vorworte ausdrücklich „vieler“ Evangelien erwähnt, die zu seiner Zeit bereits vorhanden waren, weil ferner Justin neben unserem Matthäus und Lukas erweislich mindestens noch *eine* Evangelienschrift benützt hat; weil wir auch aus anderen Quellen eine ganze Reihe von Evangelien kennen, die von den unserigen verschieden vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts im Umlauf waren: sondern vor allem deßhalb, weil unsere Evangelien selbst sich nur durch die Annahme vollständig erklären lassen, es habe zur Zeit ihrer Entstehung außer jenen kürzeren Sammlungen von Reden und Erzählungen auch schon eine oder mehrere Bearbeitungen der ganzen Geschichte Jesu gegeben. Denn wenn nicht allein im Inhalte ihrer Erzählungen, sondern auch in der Reihenfolge derselben und in einzelnen Ausdrücken, bald Matthäus und Markus gegen Lukas, bald auch Lukas und Markus gegen Matthäus, oder Matthäus und Markus gegen Lukas übereinstimmen, oder wenn derjenige von ihnen, den wir nach anderen Anzeichen für den jüngeren halten müssen, doch in einzelnen Fällen das ursprünglichere zu geben scheint, so will sich dieses Verhältniß aus der bloßen Benutzung des einen von diesen Schriftstellern

durch einen zweiten und beider durch den dritten nicht recht erklären, welchen von ihnen wir auch für den ersten halten, und in welcher Ordnung wir die andern aus ihm ableiten; wir finden uns vielmehr immer wieder zu der Voraussetzung hingetrieben, die späteren von ihnen haben neben den früheren auch noch die Quellenschriften, aus denen diese selbst geschöpft hatten, ganz oder theilweise vor sich gehabt; und da sich die Spuren derselben durch alle Theile der evangelischen Geschichte hindurchziehen, so hat es die Wahrscheinlichkeit für sich, daß auch dem ältesten von unsern Evangelien mindestens eine, vermuthlich aber mehr als eine Darstellung von ähnlichem Umfange und Charakter vorangieng. Will man daher die erste derartige Darstellung, die aber nach allem bisherigen gleichfalls nur eine abgeleitete und durchaus keine streng urkundliche Geschichtsquelle gewesen sein kann, das „Urevangelium" nennen, so werden wir dieses in keinem unserer Evangelien unverändert wiederfinden, sondern die Frage wird nur die sein können, welches von ihnen dasselbe verhältnißmäßig am treuesten wiedergiebt, welches überhaupt im ganzen genommen neben dem Sagenhaften und Ungeschichtlichen, das in allen reichlich vorhanden ist, vergleichungsweise das zuverlässigste Bild von dem Stifter unserer Religion, seiner Lehrweise und seinen Schicksalen liefert. Daß nun in dieser Beziehung das johanneische nicht in Betracht kommt, dieß ist durch alles, was seit Baurs entscheidender Untersuchung hierüber verhandelt worden ist, wissenschaftlich ganz außer Frage gestellt, und ich kann in dieser Beziehung, wie schon vor zwanzig Jahren, so auch jetzt noch, allen wesentlichen Ergebnissen jener Untersuchung nur beitreten; und diese Anerkennung wird durch das Zugeständniß nicht im geringsten beeinträchtigt, daß Baur vielleicht nicht jeden einzelnen Zug der johanneischen Darstellung durchaus richtig erklärt, daß er die Unmittelbarkeit des künstlerischen Schaffens in dem Evangelisten dann und wann in allzuverwickelte Reflexionen aufgelöst, die Bedeutung, welche das Aeußerliche der evangelischen Geschichte, trotz seines Idealismus, doch fortwährend für ihn hatte, zu wenig hervorgehoben habe, und daß in allen diesen Beziehungen Strauß' freisinnige Bemerkungen über dieses sinnlich-übersinnlichste Evangelium (z. B. S. 141 ff. 595. 609 f.) den seinigen zu einer werthvollen Ergänzung dienen. Lange nicht so frei, wie Johannes, geht Lukas mit dem über-

lieferten Geschichtsstoffe um; aber doch steht auch von ihm außer Zweifel, daß er mit demselben immer noch sehr eingreifende Veränderungen vorgenommen, und in einzelnen Fällen (wie vor allem c. 10 bei der Erzählung von den siebzig Jüngern) die ältere Darstellung, deren Spuren wir bei Matthäus viel deutlicher verfolgen können, nicht allein durch weitere traditionelle Elemente bereichert, sondern auch ohne Bedenken, praktischen und dogmatischen Interessen zulieb, umgebildet hat. Dem, was Strauß in dieser Beziehung über seine Tendenz und sein Verfahren bemerkt, kann ich um so vollständiger beitreten, da es mit der Ansicht, welche ich in meiner Schrift über die Apostelgeschichte ausgeführt habe, ganz übereinstimmt. Daß wir bei Lukas weder das „Urevangelium“ selbst, noch eine treue Nachbildung desselben zu suchen haben, darüber ist die heutige Evangelienforschung ausnahmslos einig; daß er jünger ist als Matthäus wird, außer allem andern, schon durch die Stelle c. 21, 24, wenn wir sie mit Matth. 24, 29 vergleichen, zur Evidenz erhoben; denn während Matthäus der Zerstörung Jerusalems noch nahe genug steht, um die Weissagung, es solle „alsbald“ nach derselben der Menschensohn in den Wolken erscheinen, unbedenklich in sein Evangelium aufzunehmen, so schiebt Lukas zwischen diese beiden Ereignisse die „Zeiten der Heiden“ ein, während deren Jerusalem in ihrer Gewalt sein soll, und erwartet erst nach Ablauf dieser Zwischenperiode die Wiederkunft Christi. Wenn endlich auch neuerdings wieder mehrfach bestritten worden ist, daß Lukas unsern Matthäus selbst und nicht bloß dessen Vorgänger, den „Urevangelisten“, benutzt habe, so scheint mir auch darüber bei genauer Vergleichung der beiden Schriften kaum ein Zweifel möglich zu sein, da sich Lukas in so vielen Fällen nicht allein an die Erzählung, sondern auch an die Ausdrücke des Matthäus anlehnt, daß dieser seinem Vorgänger wirklich fast bis zur Ununterscheidbarkeit ähnlich gewesen sein müßte, wenn man alle diese Berührungspunkte nur von der Benutzung einer gemeinschaftlichen Quellenschrift herleiten wollte.

Weit streitiger ist, wie bemerkt, die Frage über das Verhältniß des Markus zu den zwei anderen Synoptikern. Aber so viel Eifer und Scharfsinn auch aufgeboten worden ist, um zu beweisen, daß nicht die anderen von ihm benutzt seien, sondern er von den anderen, oder daß wenigstens — nach einer anderen Wendung — unter den drei

von einander unabhängigen Evangelien das des Markus das älteste sei und der gemeinsamen Quelle, dem ächten „Urevangelium“ des Petrusschülers Markus, am nächsten stehe, so glaube ich doch nicht, daß es gelungen ist oder jemals gelingen wird, die Bedenken, die dieser Ansicht im Wege stehen, wirklich zu entkräften. Schon die äußeren Zeugnisse über das Dasein unseres zweiten Evangeliums sind ihr entschieden ungünstig. Das erste und dritte können wir wenigstens um die Mitte und vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts in den Händen Justins des Märtyrers, das dritte auch in denen des Gnostikers Marcian nachweisen; von Markus findet sich weder sonstwo um diese Zeit, noch auch bei Justin eine sichere Spur; denn für die einzige Notiz, die man darauf beziehen könnte, die Erwähnung der „Donnersöhne“ (Marc. 3, 17), verweist Justin selbst (Tr. 106) nicht auf unser Markusevangelium, sondern auf die „Denkwürdigkeiten des Petrus“, d. h. die dem Papias bekannte, angeblich von Markus aus Vorträgen des Petrus niedergeschriebene Aufzeichnung. Hat aber Justin, der in Rom lebte, unser allem Anscheine nach in dieser Stadt oder doch in Italien entstandenes Evangelium nicht gekannt, oder doch nicht in derselben Weise wie die zwei anderen Synoptiker benutzt, so kann es sich zu seiner Zeit noch keines bedeutenden Ansehens erfreut haben und wohl auch noch nicht sehr lange im Umlaufe gewesen sein. Sollen wir ferner das treueste Bild der ursprünglichen evangelischen Geschichtschreibung in einer Schrift haben, welche gerade die Hauptsache, die Lehre Jesu, so auffallend vernachlässigt, statt dessen aber die Wunder mit sichtbarer Vorliebe zusammenträgt und mit legendenhaft übertreibenden Zügen weiter ausführt, so ist dieß nicht bloß an sich selbst sehr unwahrscheinlich, sondern es ist auch mit der Thatsache schwer zu vereinigen, daß in den ältesten Aufzeichnungen über die Geschichte Christi, von denen wir durch Papias Kunde haben, vielmehr seine Reden es sind, auf die aller Nachdruck gelegt wird, und daß ebenso Justin der Wunder nur selten erwähnt, auf die Aussprüche Jesu dagegen auf jedem Blatte seiner Schriften zurückgeht. Weiter sehen sich die Vertheidiger der Priorität des Markus bei einzelnen Punkten selbst zu dem Geständniß genöthigt, daß er hier Bestandtheile der ursprünglichen evangelischen Ueberlieferung ausgelassen oder verändert habe; daß z. B. die Bergrede, welche bei ihm ganz fehlt,

und mit ihr die bei Markus gleichfalls fehlende Erzählung über den Hauptmann zu Kapernaum in der „Urschrift" nicht gefehlt haben könne, daß seine kurze und farblose Erwähnung der Versuchung Christi eine ausführlichere Erzählung, wie wir sie bei Matthäus und Lukas lesen, voraussetze, daß Markus c. 6, 3 an dem „Sohne Josephs", oder dem „Sohne des Zimmermannes", wie Jesus bei Lukas und Matthäus von den Nazarethanern genannt wird, aus dogmatischen Gründen Anstoß genommen und deßhalb einen „Sohn der Maria" daraus gemacht habe. Wie kann man dann aber eben dem Schriftsteller, welchem man so eingreifende Veränderungen der „Urschrift" zutraut, sonst immer, sobald nicht geradezu zwingende Beweise des Gegentheiles vorliegen, vor den anderen ohne weiteres den Vorzug geben, und welches Recht hat man, eine Abhängigkeit desselben von ihnen als undenkbar von der Hand zu weisen, wenn man doch in solchen Fällen wie die eben angeführten selbst zugeben muß, daß er der Mann war, aus Berichten wie die ihrigen theils aus dogmatischen theils aus schriftstellerischen Motiven eine Darstellung wie die seinige herauszuarbeiten? Soll endlich Markus der älteste von unseren Evangelisten sein, so will sich mit dieser Voraussetzung der Umstand nicht reimen, daß er (um c. 9, 1. 13, 37 zu übergehen) c. 14, 24 ähnlich wie Lukas, nur in unbestimmteren Ausdrücken, die wunderbaren Vorzeichen der Wiederkunft Christi, welche Matthäus unmittelbar an die Zerstörung Jerusalems anknüpft, in einen späteren Zeitpunkt verlegt; und wird geläugnet, daß er einen der anderen benutzt habe, oder soll er gar umgekehrt von ihnen benutzt sein, so entsteht die Frage, wie die Erscheinung zu erklären ist, daß Markus so auffallend wenig eigenthümliches giebt, daß nicht allein der Inhalt seiner Berichte fast durchaus, sondern sehr häufig auch ihre sprachliche Fassung sich theils bei Matthäus theils bei Lukas, oft auch bei beiden wiederfindet. Will man hiefür nicht annehmen, daß Markus sie benutzt habe, so bleibt nur eines von zweien übrig: entweder müßten sie beide den Markus, oder alle drei müßten dieselbe Grundschrift benutzt haben. Allein keine von diesen Annahmen reicht für die Fälle aus, wo Markus nicht bloß überhaupt mit einem der zwei anderen Synoptiker übereinstimmt oder auch eine Mischung aus beiden darstellt, sondern wo sein Text zugleich auch Erscheinungen darbietet, welche man sich bei

einem frei arbeitenden Schriftsteller nicht wohl erklären kann, sondern nur bei einem solchen, der ältere Darstellungen vor sich gehabt und die Unebenheiten, welche sich bei der Verwendung eines fremden Materiales so leicht ergeben, vollständig zu tilgen versäumt hat. Wenn z. B. Markus 1, 2 eine auf den Täufer Johannes gedeutete Stelle des Propheten Maleachi dem Jesaia beilegt, so erklärt sich dieß am natürlichsten durch die Annahme, er habe mit der Stelle aus Jesaia, die auch Matthäus (3, 2) und Lukas (3, 4) hier anführen, unvorsichtiger Weise eine zweite Prophetenstelle verknüpft, welche bei denselben in anderem Zusammenhange (M. 11, 10. L. 7, 27), aber gleichfalls mit Beziehung auf Johannes, ohne Nennung des Propheten angeführt wird, dem sie entnommen ist. Wenn er c. 3, 13 die Auswahl der zwölf Apostel zwar mit Lukas (6, 13) auf dem Berge, unmittelbar vor der (von ihm übergangenen) Bergpredigt, vorgenommen werden läßt, und in dem Verzeichniß derselben höchst unregelmäßig aus einer anderen Construction in die von Lukas festgehaltene überspringt, zugleich aber die Bestimmung der Apostel mit Worten bezeichnet, welche in anderem und weit angemessenerem Zusammenhange bei Matthäus 10, 1 und Lukas 9, 1 stehen, und welche selbst wieder eine Textmischung aus diesen beiden darstellen, so ist schwer zu glauben, daß er ganz unabhängig von ihnen auf diese Verbindung von Elementen gekommen sei, die wir bei ihnen offenbar an ihren ursprünglicheren Orten finden, und von denen er selbst c. 6, 7 deutlich verräth, wo sie eigentlich hingehören. Wenn er c. 3, 22 erzählt, als Jesus nach der Auswahl seiner Jünger vom Volke umdrängt in einem Hause war, hätten die jerusalemitischen Schriftgelehrten ihm vorgeworfen, daß er die Teufel durch den Obersten derselben austreibe, so wird diese zusammenhangslose Mittheilung nur durch Matth. 12, 22 ff. verständlich, wo jener Vorwurf an eine Teufelsaustreibung angeknüpft ist. Wenn es bei ihm 14, 65 heißt, die Diener des Synedriums haben Jesus das Gesicht verhüllt, ihn geschlagen und ihm zugerufen: „weissage", so ist hier offenbar zur Unverständlichkeit abgekürzt, was Luk. 22, 64. Matth. 26, 68 steht: „weissage, wer es ist, der dich geschlagen hat"; Matthäus und Lukas können daher ihren Bericht nicht aus Markus haben; und da nun dieser überdieß theils Ausdrücke des Matthäus, theils solche des Lukas gebraucht, kann er den seinigen

nur aus ihnen geschöpft haben. Wenn Markus 15, 37 f. sagt, Jesus sei mit einem lauten Schrei verschieden, der Vorhang des Tempels sei zerrissen, und als der wachthabende Centurio sah, „daß er mit solchem Geschrei (nach anderer Lesart kürzer, aber offenbar gleichbedeutend: „daß er so“) verschieden war“, habe er ausgerufen: dieser Mensch ist wirklich der Sohn Gottes gewesen — wenn Markus dieß sagt, muß wohl jeder Leser sich fragen, wie irgend jemand, und vollends ein römischer Centurio, einen Hingerichteten deßhalb, weil er vor seinem Tode einen lauten Schrei ausstieß, für den Sohn Gottes, den jüdischen Messias habe halten, wie irgend ein Schriftsteller die Sache so habe motiviren können? Der seltsame Zug wird uns nur dann begreiflich, wenn wir uns erinnern, daß Matthäus 27, 50 zwar auch von dem lauten Schrei vor dem Verscheiden und dem Zerreißen des Tempelvorhanges erzählt, dann aber beifügt: „und die Erde erbebte, und die Felsen spalteten sich, und die Gräber thaten sich auf, und viele Leichname Verstorbener standen auf“ u. s. w.; „als aber der Centurio und seine Wache das Erdbeben und die übrigen Vorfälle sahen, fürchteten sie sich und sprachen: dieser ist wirklich der Sohn Gottes gewesen“. Hier ist die Aeußerung des Centurio durch die vorangehenden sinnfälligen Wunder genügend motivirt. Markus hat diese Wunder ebenso wie Lukas (vielleicht wegen der Todtenauferstehung, an der ihnen anstößig war, daß sie der des „Erstlings der Todten“ vorangehen sollte) weggelassen, aber die Anerkennung Christi durch den Centurio will er nicht missen, und so bleibt ihm, da derselbe das Zerreißen des Tempelvorhanges auch nicht gesehen haben konnte, zu ihrer Begründung nur der laute Schrei des Sterbenden, das einzige auffallende, was der Centurio bei ihm wahrgenommen hat, übrig. Eine Reihe anderer Beispiele, und namentlich auch solcher, in denen sich der Text des Markus nur als eine Mischung aus denen der zwei anderen Synoptiker erklären läßt, giebt Strauß S. 130 f. Die Auskunft aber, daß Markus in allen diesen Fällen nicht jene, sondern die ihm mit ihnen gemeinsame Grundschrift vor Augen gehabt habe — diese Auskunft hat zwar auch sonst vieles gegen sich; ganz besonders unzulässig erscheint sie jedoch bei den Stellen, in welchen heterogene, in unsern Texten an Matthäus und Lukas vertheilte, Züge und Ausdrucksweisen bei Markus verknüpft sind. Wenn dieser z. B. in einem der oben-

angeführten Fälle das, was Matthäus und Lukas nur an einer, und zwar an der allein passenden Stelle, über die Bestimmung der Apostel sagen, an zwei Stellen (3, 14 und 6, 7) bringt, und wenn er in Bezug auf einen Theil dieser Bestimmung, das Teufelaustreiben, das einemal mit Lukas 9, 1 von Dämonen, das anderemal mit Matthäus 10, 1 von „unreinen Geistern" redet, so ist doch beides gleich unwahrscheinlich: daß die „Grundschrift" diese Stelle ebenfalls an beiden Orten gehabt, und daß sie an einem für die Sache zwei Bezeichnungen gegeben haben sollte, von denen Matthäus die eine, Lukas die andere ihr entnommen hätte; in diesem Falle hat vielmehr Markus ganz augenscheinlich die zwei anderen Synoptiker benutzt: er hat die Angabe über die Bestimmung der Apostel zum Krankenheilen und Teufelaustreiben, welche jene erst an einer späteren Stelle haben, nur deßhalb an die frühere (3, 14 vor die Bergpredigt) vorgerückt, weil er dem Apostelverzeichniß mit Lukas diesen Ort anwies, mit dem Apostelverzeichniß aber bei Matthäus jene Angabe verknüpft fand; und da er dieselbe in Folge davon c. 6, 7 noch einmal wiederholen mußte, wählte er für die letztere Stelle den Ausdruck des Matthäus, während ihm in der ersteren mit dem des Lukas der des Matthäus sich gemischt hat. Aehnlich verhält es sich aber auch in den übrigen Fällen. Die Abhängigkeit des Markus von Matthäus und Lukas wird trotz allem Scharfsinne, der neuerdings zur Begründung der entgegengesetzten Annahme aufgeboten worden ist, doch immer wieder das letzte Ergebniß der Kritik bleiben. Da aber Markus neben ihnen ohne Zweifel auch noch andere Evangelienschriften gebraucht hat, und da ebenso Lukas, wie er uns selbst sagt, nicht bloß einen, sondern mehrere Vorgänger vor sich hatte, so ist es immerhin möglich, daß jeder derselben in einzelnen Fällen die ursprüngliche Ueberlieferung reiner erhalten hat als die anderen; wie es sich aber damit verhält, dieß kann immer nur nach inneren Merkmalen, aus der Beschaffenheit der betreffenden Angaben, entschieden werden.

Sehen wir nun von hier aus auf Renan zurück, so ist er mit dem oben dargelegten Standpunkte zunächst in der Ueberzeugung einverstanden, die Urquelle der evangelischen Geschichte sei die mündliche Ueberlieferung, und lange Zeit sei neben dieser den schriftlichen Aufzeichnungen kein solcher Werth beigelegt worden, daß man Bedenken

getragen hätte, sie aus der Tradition oder aus einander zu ergänzen und umzuarbeiten. Die ältesten Spuren von Evangelienschriften findet ferner auch Renan in den Angaben des Papias über die Spruchsammlung des Matthäus und die Denkwürdigkeiten des Markus. Aus diesen zwei Quellen sind, wie er glaubt, unsere zwei ersten Evangelien zusammengearbeitet; von ihnen zeichnet sich Matthäus dadurch aus, daß er die Aussprüche Jesu am meisten in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten hat, wogegen Markus (welcher Renan, wie unsern deutschen Lobrednern dieses Evangelisten, besonders durch seine — unserer Meinung nach ganz und gar gemachte — Anschaulichkeit imponirt) in den Erzählungen der ältesten, von Petrus und anderen Augenzeugen ausgehenden, Ueberlieferung am nächsten geblieben sein soll. Weit geringer ist die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Lukas: sein Evangelium ist bereits eine Darstellung aus zweiter oder genauer gezählt aus dritter Hand, ein Werk der schriftstellerischen Kunst, welches zwar vergleichungsweise den größten Reiz hat, welches aber von dem kritischen Geschichtschreiber doch nur mit großer Vorsicht gebraucht werden darf. In Renans Bemerkungen über den schriftstellerischen Charakter dieses Evangeliums findet sich manche feine und treffende Wahrnehmung; wenn er aber freilich der Meinung ist, der Verfasser desselben sei durch die Apostelgeschichte als Begleiter des Paulus beglaubigt, so ist vielmehr zu sagen, die Apostelgeschichte stelle ganz außer Zweifel, daß er ein solcher zwar sein will, aber nicht ist; und wenn er diesen vermeintlichen Begleiter des Paulus zugleich zum „exaltirten Ebjoniten" und gesetzesfrommen Juden macht, so traut man seinen Augen kaum, solches gerade über den Pauliner behauptet zu sehen, man sieht aber auch, daß der Verfasser von der eigentlichen Tendenz des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte keine Ahnung hat, und mit den Untersuchungen, welche diese Frage in Deutschland, wenigstens in der Hauptsache, schon längst erledigt haben, vollkommen unbekannt geblieben ist.

In noch viel höherem Grade gilt dieß aber von seinen Vorstellungen über das vierte Evangelium. Keine andere Frage der Evangelienkritik ist für die Auffassung der evangelischen Geschichte so wichtig wie diese. Aber gerade über diese Grundfrage bleibt Renan so auffallend im unklaren, daß seine Antwort auf dieselbe vom Stand-

punkte der heutigen Wissenschaft aus nur als ein auffallender Rückschritt bezeichnet werden kann. Mit der deutschen Kritik der letzten zwanzig Jahre und ihren Ergebnissen über Johannes, wie es scheint, ganz unbekannt, greift er zu einer Annahme, die sich in ihrer widerspruchsvollen Halbheit bei uns längst überlebt hat. Einestheils kann er sich nicht verbergen, daß Papias von einem Evangelium des Johannes nichts gewußt haben kann; und was den Inhalt dieses Evangeliums anbelangt, so gereichen ihm nicht allein die „abstrakten metaphysischen Vorlesungen" des johanneischen Christus zum unüberwindlichen Anstoß, sondern er findet auch, daß an einzelnen Punkten der Erzähler, um besonderer Zwecke willen, die Geschichte wissentlich gefälscht habe. Andererseits glaubt er doch, daß nicht allein die späteren, wie Tatian und Irenäus, sondern auch schon Justin, unser viertes Evangelium gekannt und gebraucht haben (wovon in Betreff Justins freilich genau das Gegentheil richtig ist); und während er seine Reden allerdings nicht für geschichtlich zu halten weiß, urtheilt er über die erzählenden Stücke, sie seien großentheils so genau, daß sich der Augenzeuge nicht verkennen lasse, und der Gang des Lebens Jesu im ganzen sei bei Johannes viel schärfer und befriedigender gezeichnet als bei den Synoptikern. So kommt er denn schließlich zu dem Ergebnisse, das vierte Evangelium sei wahrscheinlich auf Grund der Erinnerungen, welche Johannes im Alter schriftlich niedergelegt hatte, von einem seiner Schüler verfaßt und mit jenen Redestücken bereichert worden, die dem Geiste wie der Sprache des synoptischen Christus so wenig entsprechen. Doch will er auch, bezeichnend genug, die Möglichkeit nicht ausschließen, daß der Apostel selbst, in der letzten Zeit seines Lebens einer theosophischen Mystik ergeben, seinem Meister diese Reden geliehen habe. Wie dem aber sein möge: jedenfalls soll das Evangelium in der Mehrzahl seiner Geschichtserzählungen ebenso glaubwürdig, wie in seinen Berichten über die Reden Jesu unzuverlässig sein. Eine ähnliche Theilung dieses Evangeliums ist in Deutschland ehedem, bald nach dem ersten Erscheinen von Strauß' Leben Jesu, auch versucht worden, sie ist aber so unglücklich abgelaufen, daß sie jeden Nachfolger hätte abschrecken müssen, den gleichen Weg zu betreten; und sie ist zur vollkommenen wissenschaftlichen Unmöglichkeit geworden, seit Baur siegreich gezeigt hat, daß gerade dieses Evangelium mehr,

als irgend ein anderes, ein Werk aus einem Guß ist, daß eine und dieselbe Idee in ihm das einzelste wie das ganze beherrscht, daß seine Erzählungen nichts anderes sind, als die historischen Illustrationen seiner Reden, und daß man immer nur die Wahl hat, das ganze, wie es ist, als johanneisch anzunehmen, oder das ganze einem anderen und weit späteren zuzuweisen. Aber Renan scheint nicht bloß von dieser grundlegenden Untersuchung und von allen weiteren Verhandlungen, welche sich an sie anknüpften, nichts zu wissen, sondern er verhält sich überhaupt zu den johanneischen Erzählungen so unkritisch, daß er selbst durch solches, dessen Ungeschichtlichkeit schon Strauß in seinem ersten „Leben Jesu" zur Evidenz erhoben hat, sich in dem Glauben an seine Hypothese nicht stören läßt, und daß Züge, bei denen die schriftstellerische Erfindung so handgreiflich ist, wie bei dem ungenähten Rock Christi, ihm geradezu als Beweis für die Augenzeugenschaft des Erzählers dienen müssen.

Welche Folgen sich aber daraus für seine Geschichtsdarstellung ergeben haben, dieß wird sich zeigen, wenn wir uns von den Quellen der evangelischen Geschichte zu dieser selbst wenden.

Bei der Bearbeitung der evangelischen Geschichte kann man einen doppelten Weg einschlagen. Man kann von den einzelnen Erzählungen, so wie sie uns vorliegen, ausgehen, um durch die Kritik derselben, durch Entfernung ihrer unhistorischen Bestandtheile, den geschichtlichen Rest auszuscheiden; oder man kann umgekehrt mit der Darstellung des muthmaßlichen geschichtlichen Verlaufes, so weit er sich noch ausmitteln läßt, beginnen, und von hier aus zeigen, wie und aus welchen Gründen sich im Fortgange der Zeit an diesen historischen Kern die mancherlei unhistorischen Angaben angesetzt haben. Das erstere Verfahren, welches wir ein analytisches nennen können, hatte Strauß in seinem ersten Leben Jesu befolgt; dem zweiten, synthetischen, giebt er dießmal den Vorzug: von den zwei Büchern, in die er, nach der ausführlichen Einleitung, seine Darstellung vertheilt hat, behandelt das erste „das Leben Jesu im geschichtlichen Umrisse", das zweite „die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung". Er hat sich dadurch allerdings des Vortheiles begeben, seine Ergebnisse durch jene allseitige, ihren Stoff bis in seine feinsten Verzweigungen zergliedernde Kritik der evangelischen Berichte und ihrer vielgestaltigen

Auslegungen zu begründen, in welcher die Hauptstärke seines früheren Werkes liegt. Aber er durfte dieß um so eher, da er dieser Anforderung schon in jenem so glänzend genügt hatte, und da er immerhin auch in das neue Werk von den kritischen Ausführungen so viel aufgenommen hat, als sich mit seiner populäreren Bestimmung vertrug. Und durch die Selbstbeschränkung nach dieser Seite gewinnt er auf der anderen die Möglichkeit jetzt zu leisten, was er früher nicht hatte leisten können, und theils von der wirklichen Geschichte und der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu ein zusammenhängendes Bild zu entwerfen, theils die Entstehung der evangelischen Berichte weit vollständiger und genauer als früher zu erklären. Für uns ist hier die erste von diesen Untersuchungen, die Frage nach der Geschichte und dem Charakter Jesu die Hauptsache, und eben diese Frage wird uns auch durch die Parallele zwischen Strauß und Renan vorzugsweise nahe gelegt, denn für die Erklärung des Ungeschichtlichen in den evangelischen Erzählungen hat der letztere im ganzen nur wenig gethan. Auch hier werde ich mich aber auf die Hauptpunkte beschränken müssen.

Fragen wir nun zunächst, wie Jesus das wurde, was er gewesen ist, so müssen wir freilich bei ihm wie bei so vielen von den größten Wohlthätern und Heroen der Menschheit den gänzlichen Mangel an beglaubigten Nachrichten über seine persönlichen Verhältnisse und seine Bildungsgeschichte beklagen. Von den ersteren wissen wir kaum mehr als daß er aus Nazareth gebürtig war, daß sein Vater Joseph, seine Mutter Maria hieß, daß der erstere das Gewerbe eines Zimmermannes trieb, welches er wahrscheinlich selbst auch erlernt und betrieben hatte; von der zweiten wissen wir nicht einmal so viel, sondern bis auf Jesu erstes Hervortreten im Verkehre mit dem Täufer Johannes überhaupt nichts. Wir sind daher zur Ausfüllung dieser Lücke ganz und gar auf Vermuthungen angewiesen. Sehen wir nun, welche Richtung diese Vermuthungen bei unsern beiden Kritikern nehmen, so ist es bezeichnend genug, daß bei Renan die persönlichen, bei Strauß die allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse in den Vordergrund treten. Jener beginnt zwar auch mit einer kurzen Schilderung der jüdischen Zustände in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten; aber noch viel mehr liegt ihm doch daran, seinen Lesern eine Vorstellung von den nächsten Umgebungen Jesu und den Umständen zu verschaffen, unter

denen er heranwuchs. Er spricht von Nazareth und seiner anmuthigen Umgegend; von der jüdischen Weise des Unterrichtes, die von der unsrigen weit abliegend auch dem Ungelehrten eine verhältnißmäßig hohe Geistesbildung möglich machte; von dem Einflusse, welchen auf einen von der griechischen Wissenschaft durchaus unberührten, ohne eine Ahnung von dem politischen Weltzustande gebliebenen jungen Mann aus dem jüdischen Volke die heiligen Schriften dieses Volkes, besonders die dichterischen und prophetischen, die Sittensprüche eines Hillel und anderer Rabbinen, der Geist einer wundergläubigen, supranaturalistischen Weltansicht haben mußte; von der Entwickelung der messianischen Ideen und der Gährung, welche dadurch in den Gemüthern hervorgebracht wurde; von dem Gegensatze, der zwischen Galiläa und Judäa, wie in dem Charakter der Landschaft, so auch in dem des religiösen und geselligen Lebens stattfand. Seine Ausführungen hierüber sind auch ganz ansprechend und geeignet, uns von den Verhältnissen, unter denen Jesus aufwuchs, eine lebendigere Anschauung zu geben. Das läßt sich aber freilich, wenn man näher zusieht, nicht verkennen, daß schon hier die Phantasie des Geschichtschreibers mehr als einen Zug in sein Bild eingetragen hat, dessen Geschichtlichkeit schwerlich zu erweisen ist; daß er der entzückenden Natur Galiläas, die er selbst überdieß lange nicht so reich und so freundlich fand, wie sie ehedem gewesen sein soll, für die Charakterbildung Jesu eine ganz übermäßige und durch keine bestimmten Anzeichen zu bewährende Bedeutung giebt, daß auch von seiner Lobrede auf die heitere Harmlosigkeit, die idyllischen Zustände der galiläischen Bevölkerung ziemlich viel abzuziehen sein wird, wenn wir uns erinnern, wie gerade diese Provinz der Schauplatz blutiger Empörungen gegen die Römer, das Vaterland Judas des Gauloniters, ein Hauptsitz des jüdischen Zelotenthums und des religiös-politischen Räuberwesens war; daß es mit den Festreisen nach Jerusalem, welche Jesus von Kindheit an fast jedes Jahr mitgemacht haben soll, und mit der Wirkung, die Renan ihnen zuschreibt, sich schwerlich genau so verhalten hat, denn die Erzählung des Lukas 2, 41 ff. ist von Strauß nicht ohne Grund bezweifelt worden, und bei seiner allein unbestreitbaren letzten Anwesenheit in Jerusalem gewinnt es den Anschein, als ob ihm der Tempel und das Volkstreiben darin etwas ganz neues wäre (Matth. 21, 12. 24, 1 parall.). Wenn

vollends Renan das Ergebniß seiner Betrachtungen über die religiöse Entwickelung Jesu in die Worte zusammenfaßt: un Messie aux repas de noces, la courtisane et le bon Zachée appelés à ses festins, les fondateurs du royaume du ciel comme un cortége de paranymphes: voilà ce que la Galilée a osé, ce qu'elle a fait accepter, so entspricht dieß zwar ganz seiner Neigung, aus den Anfängen des Christenthums eine galiläische Idylle zu machen, aber jeder sieht auch, daß damit das große, ernste und weltumwälzende in dem Charakter dieser Religion und ihres Stifters mit Phrasen verhüllt wird, die um so geringeren Werth haben, da das Bild von dem Hochzeitmahle des Messias, welches auch der ungeschichtlichen Erzählung über die Hochzeit in Kana zu Grunde liegt, nicht einmal etwas eigenthümlich christliches ist und, wie schon die Apokalypse beweist, mit der vollen Gluth eines echt jüdischen Rachegeistes recht gut zusammen bestehen kann.

Viel weniger weiß uns Strauß von der Bildungsgeschichte Jesu zu erzählen. Auch er nimmt an, daß derselbe einen gelehrten Unterricht, selbst im Sinne des damaligen Judenthums, nicht genossen habe, und er beruft sich dafür auf die Frische und Ursprünglichkeit seiner Lehre und Lehrart und auf die Abwesenheit jenes Schulgeschmackes, der doch sogar bei dem geistvollen Heidenapostel noch so merklich sei. Er erinnert ferner daran, daß in Galiläa, dessen Bevölkerung stark mit Heiden versetzt und von den glaubensstolzen Judäern durch Samaria getrennt war, die Umstände einer freieren religiösen Richtung günstig waren. Aber weiter wagt er die Vermuthung, der keine bestimmteren geschichtlichen Spuren zur Seite stehen, nicht zu treiben, und so begnügt er sich mit der Bemerkung, daß Jesus (ähnlich wie Sokrates, können wir beifügen, der ja auch ein Handwerker war und keine gelehrte Kenntniß der Philosophie besaß, deren Reformator er werden sollte) die Hilfsmittel, deren er für die Entwickelung seiner inneren Begabung bedurfte, in dem fleißigen Studium des alten Testamentes und in dem freien geselligen Verkehre auch mit den Gelehrten seines Volkes, insbesondere mit den Angehörigen der drei herrschenden Schulen, gefunden habe. Dafür giebt er uns aber nicht allein über den Entwickelungsgang des Judenthums eine viel eingehendere Uebersicht als Renan, und er faßt hiebei namentlich die bei den Propheten

hervortretenden Ansätze zu einer Vergeistigung der Religion, die Ausbildung und Umgestaltung der messianischen Idee, die jüdischen Secten des ersten vorchristlichen Jahrhunderts ins Auge; sondern er ergänzt auch diese Untersuchung, nach Baurs Vorgange (Christenth. der drei ersten Jahrh. S. 9 ff.), durch eine höchst lichtvolle, alle wesentlichen Punkte klar und treffend hervorhebende Darstellung der Beiträge, welche der griechische Geist durch seine wissenschaftliche und sittlich-religiöse Entwickelung, das römische Weltreich und der praktische Sinn des römischen Volkes für die Vorbereitung des Christenthums geliefert haben; und ich muß dieser Auseinandersetzung einen um so größeren Werth beilegen, je entschiedener ich fortwährend an der in dieser Zeitschrift wiederholt von mir ausgesprochenen Ueberzeugung festhalte, daß nicht allein die thatsächliche Umgestaltung der Verhältnisse durch die römische Weltherrschaft, sondern auch der Gang und die Verbreitung der griechischen Geistesbildung an der Entstehung der christlichen Religion einen weit größeren Antheil gehabt hat, als man gewöhnlich annimmt. Gerade bei dem Stifter des Christenthums läßt sich dieß aber freilich am schwersten nachweisen. Daß die hellenische Philosophie und die ganze hellenische Denkweise seit dem Auftreten der ältesten christlichen Alexandriner und der Gnosis auf die theologischen Vorstellungen und die sittlichen Anschauungen der Christen einen maßgebenden Einfluß gewonnen hat, dieß freilich ist augenscheinlich. Auch bei Paulus, dessen Vaterstadt Tarsus ein berühmter Sitz griechischer namentlich stoischer Philosophie war, den seine rabbinischen Studien wenigstens auf dem Wege der Bestreitung mit fremden Elementen in Berührung bringen konnten, dessen Lehrer Gamaliel seine Kenntniß des Griechischen zum Vorwurf gemacht wurde, der seit seiner Bekehrung fast ganz außerhalb Palästinas, in der Griechenstadt Antiochia, in Ephesus, Korinth u. s. w. gelebt hat — auch bei ihm würden wir uns weniger wundern können, wenn es sich zeigen sollte, daß ihm manche Ideen mittelbar oder unmittelbar aus derselben Quelle zugeflossen seien, aus der ein Philo und andere in jener Zeit so reichlich geschöpft haben. Aber wer soll es wahrscheinlich finden, daß dieselbe auch dem ungelehrten Galiläer, dem Autodidakten aus Nazareth, offen stand, bei dem uns keine einzige sichere Spur zu der Vermuthung berechtigt, er sei der griechischen Sprache kundig gewesen oder mit

hellenisch Gebildeten in Verbindung gestanden? Allein wenn man sich die Verhältnisse klar macht, um die es sich hier handelt, so wird man die Sache doch weniger undenkbar finden müssen, als sie beim ersten Anblicke scheinen könnte. Die Frage ist ja nicht die, ob Jesus selbst mit dem Griechenthume in unmittelbare Berührung kam — dieß ist freilich höchst unwahrscheinlich —, sondern ob manche von den Gedanken, welche die griechische Philosophie zuerst in Umlauf gesetzt hat, nach Palästina übergehen und sich in den Kreisen einbürgern konnten, welche dem Stifter des Christenthums in jüngeren Jahren die Bildungsstoffe lieferten, deren er, wie jeder Mensch, gerade zur Entwickelung seiner schöpferischen Eigenthümlichkeit nicht entbehren konnte. Diese Möglichkeit wird man aber nicht ohne weiteres verneinen können, wenn man bedenkt, daß jene Gedanken in der griechischen Welt schon seit Jahrhunderten aufs nachhaltigste gewirkt hatten, daß man ihnen auch abgelöst von ihrer Schulform und ihrem systematischen Zusammenhange allenthalben begegnete, bei den Rednern und Dichtern, wie bei den Philosophen im täglichen Leben, wie in der Schule und der Literatur; daß ferner das jüdische Volk außerhalb Palästinas, in Syrien, Kleinasien und vor allem in Aegypten, gleichfalls seit Jahrhunderten in die folgenreichste Wechselwirkung mit dem griechischen Geiste getreten war, und daß die Palästinenser gegen die Ideen, welche ihre auswärtigen Stammesgenossen in sich aufgenommen hatten, bei dem lebhaften, durch die Geschäftsverbindungen und die religiösen Nationalfeste genährten Verkehre mit denselben, sich unmöglich absperren konnten; daß der Einfluß des griechischen Wesens, welcher unter den Seleuciden schon vor dem gewaltsamen Hellenisirungsversuche des Antiochus Epiphanes in geräuschloserer Weise lange Zeit fortgedauert zu haben scheint, auch durch die makkabäische Reaction schwerlich so völlig beseitigt werden konnte, und daß ein sprechendes Denkmal und ein höchst wirksamer Vermittler dieses Einflusses sich in den Secten der Essener und Therapeuten noch lange in die christliche Zeit herab erhalten hat. Daß nämlich der entscheidende Anstoß zu der Entstehung des Essäismus, welche nach Josephus gerade in die Makkabäerzeit fällt, vom Hellenismus und näher von dem orphisch-pythagoreischen Religionswesen ausgieng, dieß wird trotz aller neueren Bestreitung fortwährend als ein vollkommen gesichertes Ergebniß festzuhalten

sein, da die drei Parteien der Neupythagoreer, der Essäer und der Ebjoniten im ganzen und großen, wie in den individuellsten und zufälligsten Zügen, eine Verwandtschaft zeigen, welche uns geradezu berechtigt, sie als den griechischen, den jüdischen und den christlichen Zweig eines und desselben Stammes, des späteren Pythagoreismus, zu bezeichnen. Wüßten wir daher auch gar nichts von den Wegen, auf denen griechische Einflüsse in den Bereich des werdenden Christenthums gelangen konnten, so würde doch dieses unser Nichtwissen noch lange kein Grund für uns sein dürfen, einen solchen Zusammenhang zu leugnen; da vielmehr die allgemeinen Verhältnisse jener Zeit durchaus geeignet waren ihn zu begünstigen, und da andererseits die Thatsache vorliegt, daß Ideen, welche auf griechischem Boden schon in der vorchristlichen Zeit mit allem Nachdrucke ausgesprochen wurden, zu denen dagegen das auf sich selbst beschränkte Judenthum sich nie erhoben hat, im Christenthume die fruchtbarste Anwendung gefunden haben, so würden wir selbst in jenem Falle kaum umhin können, einen solchen Zusammenhang zu behaupten. Nun steht es aber nicht einmal ganz so schlimm. So wenig uns vielmehr auch über die damaligen geistigen Zustände Palästinas und insbesondere Galiläas, genaueres bekannt ist, so sehen wir doch, daß das „Galiläa der Heiden“ mit seiner gemischten Bevölkerung, mit den halbgriechischen Städten Cäsarea und Ptolemais an der nahen Küste, mit Griechen und griechisch Gebildeten selbst in seiner Hauptstadt, auswärtigen Einflüssen in hohem Grade offen stand; und in den Essenern kennen wir eine Partei, welche von Hause aus mit dem Griechenthume zusammenhängend vorzugsweise geeignet war, den Ideen, die sie von dorther in sich aufgenommen hatte, bei ihren jüdischen Landsleuten Eingang zu verschaffen. Namentlich den letzteren Punkt möchte ich in seiner Bedeutung nicht gering anschlagen. Jesus selbst zwar war gewiß kein Mitglied des Essäervereins, und was der Pragmatismus der Aufklärungsperiode von der geheimen Mitwirkung seiner Ordensbrüder für seine menschenbeglückenden Plane zu erzählen wußte, ist mit Recht längst vergessen. Die unbefangene Heiterkeit seines Wesens steht mit der weltscheuen Zurückhaltung und der asketischen Strenge, seine hohe Geistesfreiheit mit der Parteibeschränktheit und Geheimnißkrämerei der Essener zu entschieden im Widerspruch. Aber so wenig man im

14. Jahrhundert ein Begarde, oder im 17. ein Quäker zu sein brauchte, um mit diesen Secten in Berührung zu kommen, ebensowenig brauchte man im ersten dem Essenerorden anzugehören, um von den leitenden Gedanken und der religiösen Eigenthümlichkeit dieses Ordens eine Einwirkung zu erfahren. Die Essener waren, wie wir mit Sicherheit annehmen dürfen, eine Gesellschaft, deren Einfluß weit über den engeren Kreis ihrer förmlichen Mitglieder hinausgieng und jeden erreichen mußte, welcher sich in dem damaligen Palästina um religiöse Dinge ernstlich bekümmerte. Von welcher außerordentlichen Wichtigkeit war dann aber schon die eine Thatsache, daß man hier eine durch Frömmigkeit hervorragende Gesellschaft vor sich sah, welche den altväterlichen Opferdienst und um seinetwillen den ganzen Tempelcultus verschmähte, welche statt der Opfer Reinheit des Herzens verlangte und die nationale Starrheit des Judenthums durch die ausgedehnteste Menschenliebe überwand! Wie verwandt diese Geistesrichtung dem Christenthume war, sehen wir schon an dem Umfange, in welchem, und der Schnelligkeit, mit welcher sie in die älteste Christengemeinde eindrang; daß aber auch schon der Stifter des Christenthums von ihr berührt war, wird neben dem ganzen Geiste seiner Lehre besonders durch seine demnächst zu besprechende Stellung zum jüdischen Cultus und durch seine Aussprüche über den Eid und die Ehe wahrscheinlich, die unverkennbar an Essenisches anklingen.

Mit der eben besprochenen Frage hängt auch die Untersuchung über das Verhältniß Jesu zu dem Täufer Johannes zusammen. Daß nun die evangelischen Berichte hierüber großentheils ungeschichtliche und bloß aus dogmatischen Voraussetzungen entsprungene Angaben enthalten, steht außer Zweifel; doch nehmen unsere beiden Kritiker mit Recht an, diesen Angaben liege wenigstens die Thatsache zu Grunde, daß Johannes von Jesus aufgesucht wurde und ihm seine Taufe ertheilte. Wenn jedoch Renan beifügt, dieß sei erst geschehen, nachdem Jesus schon selbständig als Lehrer aufgetreten war und eine kleine Schule um sich versammelt hatte, so hat er sich durch einige jener ungeschichtlichen Züge und namentlich durch das vierte Evangelium irre führen lassen, dessen Darstellung hier gerade ganz unverkennbar durch die Absicht bestimmt wird, die höhere Natur und Würde Jesu durch die bewundernde Anerkennung und freiwillige Unterordnung des

Täufers zu heben; wozu dann überdieß noch eine unrichtige Erklärung der Worte Joh. 3, 22 gekommen zu sein scheint. Was aber für uns die Hauptsache wäre, über den Einfluß etwas zu erfahren, den Johannes auf Jesus ausgeübt hat, darüber geben uns die evangelischen Berichte, welche an einen solchen Einfluß ihrem ganzen Standpunkte nach gar nicht denken, leider keinen Aufschluß; und so beschränkt sich Strauß in dieser Beziehung auf einige allgemeine Vermuthungen. Er findet es wahrscheinlich, daß Jesus den Umgang eines so bedeutenden Mannes sich nicht bloß vorübergehend zu Nutze gemacht habe, daß er neben der sittlichen Anregung, die von ihm ausgieng, auch für seinen Beruf als Volkslehrer manches von ihm gelernt habe, daneben aber zugleich immer mehr auch des Unterschiedes seiner Weise von der des Täufers sich bewußt geworden sei. Für seine Ankündigung des Reiches Gottes ohnedem mußte er, wenn er überhaupt in einem Schülerverhältniß zu Johannes stand, von diesem den bedeutendsten Anstoß erhalten; auch die Beziehung zum Essäismus, welche wir oben vermuthet haben, könnte durch den Propheten, dessen Taufe mit den essenischen Lustrationen große Aehnlichkeit hat, und der wie die Essener die Vorrechte der Abrahamssöhne gegen die sittlichen Leistungen zurückstellt, mit vermittelt sein; und wenn es bei Matthäus Pharisäer und Sadducäer sind, welche der Täufer ein Otterngezücht nennt, so würde dieses Urtheil über die herrschenden Parteien zu der Schärfe der antipharisäischen Reden Jesu aufs beste passen. Renans Annahme dagegen, daß Jesus den Taufritus von Johannes angenommen habe, kann nur das zweifelhafte Zeugniß des vierten Evangeliums für sich anführen; das richtigere hat ohne Zweifel Strauß, wenn er, auf die Darstellung der Synoptiker und das eigene halbe Zugeständniß des Johannes gestützt, glaubt, die Christengemeinde habe sich den Taufgebrauch erst nach dem Tode ihres Stifters angeeignet und denselben dann, wie so manches spätere, auf eine Verordnung desselben (die aber doch erst dem Auferstandenen in den Mund gelegt wird) zurückgeführt. Indessen ist hier alles so unsicher, daß man über mehr oder minder wahrscheinliche Muthmaßungen nicht hinauskommen wird, und wenn die Annahme, daß Johannes als Vorgänger Jesu auf die Entwickelung seiner Ueberzeugungen einen erheblichen Einfluß gehabt habe, sich allerdings in mancher Beziehung empfiehlt, so kann man

doch andererseits auch die Möglichkeit nicht leugnen, daß Jesus mit dem Täufer nur vorübergehend und erst zu einer Zeit in Berührung kam, als er seinen eigenen Standpunkt schon gewonnen hatte.

Wie aber auch der Stifter unserer Religion das geworden sein mag, was er war, noch viel wichtiger ist für uns die Frage, was er gewesen ist, was für eine Persönlichkeit es war, von der diese weltgeschichtliche Wirkung ausgieng, worin das neue und eigenthümliche lag, welches er in den Glauben und das Leben der Menschen eingeführt hat. Und hierüber sind wir glücklicher Weise denn doch viel vollständiger unterrichtet, als über den Gang und die näheren Umstände seiner inneren Entwickelung. Denn so gewiß auch die längeren Reden, wie sie besonders Matthäus giebt, als schriftstellerische Compositionen zu betrachten sind, so unverkennbar sind doch in dieselben jene kurzen Kernsprüche und Lehrerzählungen verwoben, welche auch die mündliche Ueberlieferung längere Zeit wesentlich treu bewahren konnte; und so manches die Folgezeit, ihren dogmatischen Vorstellungen und Bedürfnissen gemäß, zu dem echten Grundstock derselben hinzugethan oder darin umgeändert haben mag, so tragen doch gerade die wichtigsten und bezeichnendsten ein so unverkennbares Gepräge frischer, lebendiger Eigenthümlichkeit, sie gehen über alles, was wir sonst im damaligen Judenthume finden, und was von der jüdischen und judenchristlichen Messiasvorstellung aus Jesus in den Mund gelegt werden konnte, so weit hinaus, sie weisen so übereinstimmend auf einen und denselben Mittelpunkt einer neuen Weltanschauung und einer in ihrer Art einzigen Persönlichkeit hin, daß wir zwar über vieles einzelne im Zweifel sein können, aber des Gesammtbildes, das aus allen diesen einzelnen Zügen sich ergiebt, gerade durch ihre ungesuchte Uebereinstimmung in der Hauptsache sicher sind.

Versuchen wir es nun, von diesem Bilde zunächst den Grundriß zu entwerfen, über das religiöse Bewußtsein Jesu, vorerst noch abgesehen von seiner näheren nationalen und theokratischen Bestimmtheit, eine Anschauung zu gewinnen, so fällt uns sofort ein Zug von durchgreifender Wichtigkeit ins Auge: jenes eigenthümlich innige Verhältniß, in das Jesus sich selbst zu Gott setzt, und das er durch die stehende Bezeichnung Gottes als seines Vaters ausdrückt. Mit Recht sind

daher auch die beiden Bearbeiter des Lebens Jesu davon ausgegangen. Die eigentliche Quelle seiner Stärke, sagt Renan (S. 73 ff.), war ein hoher Begriff der Gottheit, welchen er nicht dem Judenthume zu verdanken hatte, welcher vielmehr durchaus eine Schöpfung seiner eigenen großen Seele zu sein scheint. Er fühlt Gott in sich selbst, er trägt ihn in sich, er verkündigt daher nicht eine Lehre, er verkündigt sich selbst, und er verkündigt eben damit Gott als den Vater aller Menschen und das Reich Gottes, unter dem er, wie Renan glaubt, ursprünglich nicht ein äußeres messianisches Reich, sondern die Herrschaft der wahren Frömmigkeit verstand; und hieran knüpft sich jene Moral, welche besonders in der Bergrede sich ausspricht. Eigentlich neue Grundsätze hat diese Moral zwar, wie Strauß sagt, nicht aufgestellt, aber die reinsten von den bis dahin aufgestellten erhielten in ihr durch die Person dessen, der sie vortrug, durch den liebenswürdigen Charakter des neuen Rabbi, seine anmuthige Erscheinung, seine bezaubernde Gestalt eine „Poesie", die ihnen eine ganz neue eindringliche Kraft gab. Das letztere ist nun freilich schief genug; hätte Jesus wirklich seiner Zeit nichts neues zu sagen gewußt, so würden keine persönlichen Vorzüge ausgereicht haben, ihm seine Bedeutung zu geben; davon nicht zu reden, daß Renans mehr an einen Romanhelden erinnernde Vermuthungen über sein Aeußeres durchaus willkührlich und zur Erklärung seines Erfolges ganz entbehrlich sind; Sokrates wenigstens, der in seiner Zeit eine ähnliche Anziehungskraft auf die Menschen ausübte, hat sich unter seinen Landsleuten gerade durch Häßlichkeit ausgezeichnet. Aber was Renan über die religiöse Grundanschauung Jesu sagt, trifft ohne Zweifel den Mittelpunkt unserer Frage. Genauer hat Strauß dieselbe untersucht. Von der Sittenlehre der Bergpredigt ausgehend, zeigt er, wie diese selbst in der religiösen Vorschrift (Matth. 5, 45) ausmünde, ein Sohn des Gottes zu werden, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute; und er erkennt eben hierin einen Grundzug der Frömmigkeit Jesu; „als diese unterschiedslose Güte empfand und dachte er den himmlischen Vater", den er eben deßhalb am liebsten mit dem Vaternamen bezeichnete. Daß er aber diese Anschauung, welche das alte Testament kaum vereinzelt anstreift, zur Grundanschauung für das Verhältniß Gottes zum Menschen machte, „dieß konnte er nur aus sich selber nehmen, es konnte nur Folge davon sein, daß

jene unterschiedslose Güte die Grundstimmung seines eigenen Wesens und er sich darin seiner Uebereinstimmung mit Gott bewußt war." „Er dachte sich Gott in moralischer Hinsicht so, wie er selbst in den höchsten Augenblicken seines religiösen Lebens gestimmt war, und kräftigte hinwiederum an diesem Ideal sein religiöses Leben. Die höchste religiöse Stimmung aber, die in seinem Bewußtsein lebte, war eben jene alles umfassende, auch das böse nur durch gutes überwindende Liebe, die er daher auf Gott als die Grundbestimmung seines Wesens übertrug." Wie dann hieraus einerseits die Forderung vollkommen zu sein wie Gott, die Forderung jener vollkommenen Gerechtigkeit, mit der Jesus der Aeußerlichkeit des mosaischen Gesetzes gegenübertrat, andererseits der Grundsatz der umfassendsten, schranken- und rückhaltlosesten Menschenliebe, die Anerkennung der Gleichheit aller Menschen vor Gott und der gleichen Verpflichtung gegen alle hervorgieng, wie für Jesus selbst aus dieser allgemeinen Menschenliebe und aus dem Gefühle seiner Einigung mit der Gottheit eine innere Heiterkeit entsprang, die ihn über alle äußeren Entbehrungen, Sorgen und Wünsche hinaushob, will ich hier nur kurz andeuten; die Beweise sind in Aussprüchen, deren Echtheit sich nicht bezweifeln läßt, jedem zur Hand. Fragen wir aber, wie diese harmonische Gemüthsverfassung in ihm zu Stande kam, so bemerkt Strauß (S. 208) sehr richtig, es lasse sich nicht annehmen, daß derselben schwere innere Kämpfe vorangegangen seien; denn in allen erst durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen, wie Paulus, Augustin, Luther, bleiben die Narben davon für alle Zeit, und es hafte ihnen lebenslänglich etwas hartes, herbes, düsteres an, wovon sich bei Jesus keine Spur finde. Er erscheine als eine schöne Natur von Hause aus, die sich nur aus sich selbst heraus zu entfalten, sich ihrer selbst immer klarer bewußt, immer fester in sich zu werden, nicht aber umzukehren und ein anderes Leben zu beginnen brauchte. Daß er damit einzelne Schwankungen und Fehler, die Nothwendigkeit einer fortwährenden sittlichen Arbeit an sich selbst nicht ausschließen und das Dogma von der Unsündlichkeit Christi als solches nicht gutheißen wollte, versteht sich bei ihm von selbst; und mit Grund hat er in dieser Beziehung schon aus Anlaß der Taufe durch Johannes daran erinnert, daß auch der beste und reinste Mensch sich immer noch mancher Fehler, mancher Lässig-

keit oder Uebereilung anzuklagen habe, und daß gerade mit der sittlichen Vervollkommnung der Sinn selbst für die leichteste Unlauterkeit der sittlichen Triebfedern, für die leichteste Abweichung von dem sittlichen Ideale sich schärfe. Wird aber neben der allgemeinen Erfahrung und neben dem Schlusse aus den Bedingungen unserer sittlichen Entwickelung auch noch ein besonderer geschichtlicher Beweis verlangt, so verweist Strauß theils auf die Taufe im Jordan, die doch immer ein Act der Buße war, theils auf das Wort Jesu, worin er die Bezeichnung „gut" ablehnt, weil sie nur Gott zukomme; und ebenso hätte er an die Bitten: „vergieb uns unsere Schulden" und „führe uns nicht in Versuchung" erinnern können, die ein solcher, welcher sich über die menschliche Schwachheit in sittlicher Beziehung unbedingt erhaben fühlt, wie mir scheint, weder in eigenem Namen aussprechen noch auch nur andern mit jener vollen persönlichen Betheiligung, die beim Betenden vorauszusetzen ist, hätte vorsprechen können.

Daß nun der Standpunkt des religiösen Lebens, welchen wir Jesus zuzuschreiben geschichtlich berechtigt sind, nicht allein mit der damals herrschenden rabbinisch-pharisäischen Auffassung des Mosaismus, sondern auch mit der ursprünglichen Richtung desselben in einem tiefinnerlichen Gegensatze stand, ist leicht zu sehen. Eine andere Frage ist es, wie klar Jesus selbst sich dieses Gegensatzes bewußt war, und wie bestimmt er sich darüber aussprach. Unsere Evangelien enthalten hierüber, auch abgesehen von dem vierten, verschiedene und theilweise unvereinbare Angaben; das Verhältniß und die Glaubwürdigkeit derselben hat Strauß S. 209 ff. mit gewohnter Umsicht erörtert, und sein Ergebniß ist, daß Jesus in die Neuheit seines Principes und die Unverträglichkeit desselben mit dem alten jüdischen Wesen eine viel deutlichere Einsicht gehabt habe, als sie seine persönlichen Schüler ohne Ausnahme jemals erlangten. Er beruft sich hierfür auf sein Verhalten zur Sabbathsfeier, zum Fasten, zu dem Ehescheidungsgesetz; auf die Austreibung der Verkäufer aus dem Tempel, welche einen Angriff auf das ganze Opferwesen in sich schließt, und einen Widerwillen gegen die Aeußerlichkeit dieser Gottesverehrung erkennen läßt; auf den Ausspruch über das Abbrechen des Tempels, von dem er mit Grund vermuthet, daß Jesus denselben wirklich gethan habe, um auf die dereinstige Abschaffung des Tempelcultus hinzuweisen. Hält

man aber Matth. 5, 18. 19 entgegen, so zeigt er überzeugend, daß diese zwei Verse, welche den Gedankenzusammenhang geradezu stören, ein späteres Einschiebsel, sei es in den Text unseres Matthäus sei es wenigstens in die ursprüngliche Ueberlieferung der Rede Jesu, sein müssen. Das entscheidendste werden aber doch immer die Erklärungen der Bergrede Matth. 5, 20 ff. sein, welche in ihrer großartigen Kühnheit und ihrer sittlichen Idealität unmöglich für ein Erzeugniß der späteren Dogmatik, weder der judenchristlichen, über deren Gesetzesdienst sie weit hinaus sind, noch der paulinischen, deren eigenthümliche Gedanken und Schlagwörter sie gleichfalls nicht wiedergeben, sondern durchaus nur für Jesu eigene Schöpfung gehalten werden können. „Den Alten ist gesagt worden — ich aber sage euch," hiermit tritt Jesus als neuer Gesetzgeber Moses entgegen; und indem er nun das mosaische Gesetz als ein unvollkommenes behandelt, das wegen der Herzenshärtigkeit des Volkes auf einer niederen Stufe stehen geblieben sei, indem er in seinem neuen Gesetze das äußerliche Gebot innerlich wendet, statt der gesetzlichen That die untadelhafte Gesinnung und das ihr entsprechende Verhalten, die vollkommene Gerechtigkeit, fordert, so spricht er das bestimmte Bewußtsein der Nothwendigkeit aus, daß von dem mosaischen Religionsgesetze zu einem reineren und geistigeren fortgegangen werde. Dabei konnte er immerhin überzeugt sein, daß er auch jenes seiner wahren Bedeutung nach festhalte; aber wenn er diese Bedeutung ausschließlich in die sittliche Anforderung, in das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe setzte, so erklärte er mittelbar das ganze Ritualgesetz für etwas, worauf es nicht ankomme, und stellte ein Princip auf, das bei folgerichtiger Entwickelung, selbst in dem Falle zum Bruche mit dem Mosaismus hätte führen müssen, wenn er selbst in dieser Beziehung keine bestimmteren Andeutungen gegeben hätte. Daß dieß aber der Fall war, dafür spricht auch die weitere Entwickelung des Christenthums. Denn so wenig sich bezweifeln läßt, daß erst Paulus den Glauben an Christus und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes für zwei unvereinbare Dinge erklärt, die Abschaffung des Gesetzes, die Gründung einer neuen dem Judenthum wie dem Heidenthum grundsätzlich entgegengesetzten Religion verkündigt hat, so muß er doch in dem Glauben, welchen er in der christlichen Gemeinde vorfand, irgend etwas angetroffen haben, was ihm denselben

mit der fortdauernden Gültigkeit des Gesetzes unverträglich erscheinen ließ, und nur hieraus erklärt sich einerseits der leidenschaftliche Eifer für Ausrottung der neuen Lehre und andererseits die antinomistische Gestalt, welche diese Lehre bei ihm selbst nach seinem Uebertritte sofort annahm: seine Ueberzeugung von der Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens mit dem jüdischen hielt er fest, aber mit einer höchst geistreichen und eigenthümlichen Wendung sah er jetzt in dem, was ihm vorher am Christenthume zum äußersten Anstoß gereicht hatte, seinen höchsten Vorzug und den Hauptzweck der Erscheinung Christi gerade darin, daß er der Herrschaft des Gesetzes ein Ende mache, die jüdische Religion durch eine neue vollkommenere ersetze. Und wir hören ja auch, daß schon Stephanus, der von Paulus verfolgte, erklärt habe, Jesus werde bei seiner Wiederkunft dem Tempeldienste ein Ende machen und statt des mosaischen ein neues Gesetz geben; und wenn die Apostelgeschichte diese Angabe als ein falsches Zeugniß darstellt, so legt doch sie selbst unmittelbar nachher dem Märtyrer eine Rede in den Mund, die in dem Satze gipfelt, daß zwar Salomo Gott ein Haus gebaut habe, daß aber Gott nicht in Gebäuden von Menschenhand wohne. Hat aber schon Stephanus solche Ansichten ausgesprochen und schon Paulus sie vorgefunden, so ist weit das wahrscheinlichste, daß in den eigenen Erklärungen Jesu, und nicht bloß mittelbar in dem Geiste seiner Lehre, der Anlaß dazu gegeben war.

Inwieweit nun mit dieser freieren Stellung zum Mosaismus bei Jesus der Versuch oder die Absicht verbunden war, auch Nichtisraeliten, ohne vorgängige Aufnahme in die jüdische Volks- und Religionsgemeinschaft, den Zutritt „zum Reich Gottes" zu eröffnen, mag hier um so eher ununtersucht bleiben, da die Evangelien in ihren Angaben darüber so außerordentlich weit auseinandergehen, und da sich kaum hoffen läßt, daß eine neue Erörterung dieses Punktes über das ziemlich unsichere und unbestimmte Ergebniß hinausführen werde, mit dem auch Strauß (S. 217 ff.) abschließt. Weit dringender ist die Frage, wie sich Jesus zu derjenigen Idee verhielt, welche damals den Mittelpunkt der religiösen und politischen Hoffnungen seines Volkes bildete, und welche durch ihn eine so weltgeschichtliche Bedeutung und eine so tiefgehende Umgestaltung erhalten sollte, zur Messiasidee. Nach der gewöhnlichen Vorstellung freilich wäre die Antwort auf diese

Frage ziemlich einfach: er hätte mit dem Beginn seines öffentlichen Auftretens sich selbst als den von den Propheten verheißenen Retter, den Messias, angekündigt, er hätte aber zugleich aus der Messiaserwartung seines Volkes alle politischen Elemente und alle nationale Beschränktheit entfernt und somit unter dem Messias den geistigen Erretter der ganzen Menschheit verstanden. Allein die geschichtliche Richtigkeit dieser Annahme steht gar nicht so fest, daß nicht eine genauere Untersuchung sowohl hinsichtlich des Zeitpunktes, von wo an Jesus sich selbst für den Messias erklärte, als hinsichtlich der Vorstellungen, welche er mit diesem Namen verband, abweichende Ergebnisse liefern könnte. Was nämlich zunächst den Zeitpunkt seines messianischen Auftretens betrifft, so setzen freilich unsere sämmtlichen Evangelien als selbstverständlich voraus, daß er von Anfang an seiner Messiaswürde sich vollkommen bewußt war, wie dieß auch nach allem, was sie über seine Geburt, seine Taufe im Jordan und seine Versuchung erzählt haben, nicht anders sein konnte; und sie lassen ihn dieses Bewußtsein nicht allein thatsächlich, durch sein wunderkräftiges Wirken, in dem er aus eigener Vollmacht den Krankheiten und Dämonen gebietet, sondern bei Gelegenheit auch ausdrücklich aussprechen (z. B. Matth. 9, 15. 10, 23. 11, 2 ff. parall.) Aber dieselben Berichterstatter erzählen zugleich auch, daß er in einem späteren Abschnitte seiner öffentlichen Wirksamkeit noch eine besondere Offenbarung Gottes darin erkannt habe, als ihn Petrus für den Messias erklärte, sie lassen ihn bei seinem ersten Auftreten zwar die Nähe des Reiches Gottes, aber nicht sich selbst als dessen Gründer ankündigen; und von den üblichen Bezeichnungen des Messias, „Davidssohn“ und „Gottessohn“ lassen sie ihn die erste nie gebrauchen, ja an einer Stelle (Matth. 22, 41 ff. parall.) ziemlich deutlich als unangemessen ablehnen, die andere nur da, wo sie ihm von andern entgegengebracht wird, annehmen, während er selbst sich am liebsten den Menschensohn nennt, was nach Matth. 16, 13 ff. keinenfalls schon ein anerkannter Messiasname gewesen sein kann. Da sich nun nicht annehmen läßt, diese Züge seien in einer späteren Zeit, die von ihrem Standpunkte aus nur zu der entgegengesetzten Darstellung Anlaß hatte, erst erfunden, so hat man aus denselben mit Recht geschlossen, Jesus habe beim Beginne seiner Lehrthätigkeit den Anspruch, daß die messianische Erwartung in seiner eigenen Person

erfüllt sei, noch gar nicht erhoben, sondern erst in der Folge, als sich dieser Glaube bei seinen Anhängern gebildet hatte, ihm seine Bestätigung ertheilt. Und da sich ferner die Vorstellung, als ob er selbst diese Ueberzeugung längere Zeit in sich getragen hätte, ohne sie auszusprechen, mit der großartigen Lauterkeit und sorglosen Kühnheit seines Wesens nicht vertragen will, so knüpft sich hieran die weitere Vermuthung, dieselbe sei ihm erst im Laufe seiner öffentlichen Wirksamkeit aufgegangen; zunächst habe er nur ähnlich, wie der Täufer, die Nähe der neuen messianischen Zeit angekündigt und die innere Bedingung ihres Eintrittes, die Bekehrung seines Volkes zu der wahren Frömmigkeit, herbeizuführen sich bemüht; je höher aber einerseits die Meinung und Erwartung seiner Anhänger von ihm sich steigerte, und je vollständiger andererseits die Erfahrung sich ihm aufdrängte, daß jene wahre Frömmigkeit, wie sie als Ideal in ihm lebte, eben nur in ihm selbst zu finden sei, und daß sie nur von ihm aus auf die übrigen sich verbreiten könne, daß er allein den Vater wahrhaft erkenne, um so lebendiger sei allmählich in ihm das Bewußtsein geworden, er selbst und kein anderer sei es, den Gott zur Eröffnung des neuen Weltalters, zur Begründung des Gottesreiches bestimmt habe. Zur Bestätigung dieser Ansicht dient aber noch eine weitere Erwägung, die Strauß angestellt hat, und mit der er, wie mir scheint, in den innersten Kern der Sache eingedrungen ist. Nicht von den messianischen Weissagungen aus, bemerkt er (S. 198 f. 228 f.), indem er ein treffendes Wort Schleiermachers sich aneignet, überhaupt nicht von der Ueberzeugung aus, der Messias zu sein, könne das eigenthümliche Selbstbewußtsein Jesu sich entwickelt haben, sondern umgekehrt von seinem Selbstbewußtsein aus sei er zu der Ansicht gekommen, daß mit den messianischen Weissagungen niemand anders gemeint sein könne, als er. Denn wäre er schon vor der Ausbildung seines eigenthümlichen religiösen Bewußtseins auf den Gedanken gekommen, der Messias zu sein, und es wäre also die landläufige Messiasidee gewesen, an der sich sein Selbstbewußtsein entwickelte, so hätte sich dieses nur in Gemäßheit der Form gestalten können, die jene Idee unter seinen Zeitgenossen angenommen hatte, sie wäre so übermächtig über ihn gekommen, daß er sich ihrer schwerlich mehr erwehren konnte; finden wir sie dagegen in seinem Leben und Handeln überwunden, so

werde wahrscheinlich, daß er sich erst dann innerlich mit ihr eingelassen habe, als er es vermöge der Erstarkung eines eigenthümlichen religiösen Bewußtseins in ihm mit ihr aufnehmen konnte. Wenn aber dieses, so ist an sich schon zu vermuthen, daß nicht bloß vorhergehende Betrachtungen über sich selbst und seine Zeitgenossen, sondern vor allem die Erfahrungen seiner öffentlichen Thätigkeit selbst und die durch sie gewonnene Erkenntniß seiner geistigen Ueberlegenheit und Einzigkeit es waren, welche in ihm die Ueberzeugung, der längstverkündigte Retter seines Volkes zu sein, zur Reife brachten.

Hat sich nun das messianische Bewußtsein in Jesus nur allmählich aus seinem religiösen Selbstbewußtsein und seinem Verhältnisse zu der ihn umgebenden Welt entwickelt, so begreift sich um so eher die Veränderung, welche er mit der herrschenden messianischen Erwartung vornahm. Das politische Element des Messiasbegriffes, die Forderung eines neuen und mächtigen jüdischen Nationalstaates, wurde von ihm gänzlich beseitigt: sei es weil alles, was nach Gewalt, Selbsthilfe und weltlicher Herrschaft aussah, seiner gottergebenen, milden, idealen Gemüthsverfassung widerstrebte, sei es weil er die Undurchführbarkeit aller politischen Befreiungsplane erkannt hatte, die Uebermacht der fremden Eroberer als eine unabwendbare göttliche Schickung annahm und die Herbeiführung eines neuen Zustandes ausschließlich von der göttlichen Allmacht erwartete, die nächste Aufgabe aber und seinen eigenthümlichen Beruf nur darin fand, durch eine sittlich-religiöse Wiedergeburt seines Volkes die unerläßlichen inneren Bedingungen jenes Erfolges ins Leben zu rufen. Daß ihm nämlich mit der letzteren Annahme zu viel Berechnung zugetraut werde, wird man nicht einwenden, sobald man ihn nur nicht mit Renan, was Kenntniß und Beurtheilung der allbekannten Weltlage betrifft, zum völligen Kinde macht und auch nur das eine Wort: „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist,“ berücksichtigt, mit dem er ganz deutlich auf die Verkehrtheit der Auflehnung gegen eine Gewalt hinweist, der man nun einmal thatsächlich unterworfen war. In demselben Maße aber, wie die politische Seite des Messiasbegriffes für seine eigene Vorstellung von seinem Berufe zurücktrat, mußte alles Gewicht auf die Lehrthätigkeit fallen, von der ja für ihn selbst der Glaube an seine höhere Bestimmung ausgegangen war: er ist nicht der König, welcher eine neue

Ordnung der Dinge äußerlich verwirklicht, sondern der Prophet, welcher sie ankündigt, und der Lehrer, welcher die Menschen innerlich für sie vorbereitet. Durch den Erfolg dieser vorbereitenden Wirksamkeit sollte dann ihr wirkliches Eintreten, welches freilich kaum anders als durch ein wunderbares Eingreifen der Gottheit vermittelt werden konnte, bedingt sein. Als sich ihm aber im Verlaufe seines Wirkens die Erfahrung immer mehr aufdrängte, daß er nur bei dem kleineren Theile seiner Volksgenossen auf Empfänglichkeit für seine Lehre, bei noch wenigeren auf eine nachhaltige Anhänglichkeit an dieselbe, bei den bestehenden religiösen und politischen Gewalten dagegen, bei der Schultheologie und bei der mächtigen Partei der Pharisäer nur auf einen hartnäckigen Widerstand zu rechnen habe, da konnte er sich auch der Möglichkeit nicht verschließen, daß er selbst diesem Widerstande zum Opfer fallen werde; und dieser Gedanke mußte in ihm um so festere Wurzeln schlagen, je bedenklicher einerseits jener Widerstand anwuchs, und je bestimmter ihm andererseits, wenn er sich über sein Schicksal und seine Aussichten in den heiligen Schriften seines Volkes Raths erholte, eine Anzahl messianisch deutbarer Stellen die Vorstellung nahe legten, daß es dem göttlichen Gesandten bestimmt sei, auf seinem Wege durch Leiden und gewaltsamen Tod hindurchzugehen. Wenn daher unsere Evangelien einstimmig versichern, daß er sein tragisches Schicksal vorhergesagt habe, und wenn sie ihn mit diesen Vorhersagungen in demselben Zeitpunkte beginnen lassen, in dem er der Anerkennung seiner messianischen Würde die Bestätigung ertheilt hatte (Matth. 16, 21 parall.), so hat dieß im allgemeinen alle Wahrscheinlichkeit für sich. Nur können diese Voraussagen nicht allein nicht so genau wie in unsern Berichten gelautet haben; sondern es kann ihm auch überhaupt nicht von Anfang an unzweifelhaft festgestanden haben, daß ihm dieses Schicksal bestimmt sei, da es ihm ja, nach der eigenen Aussage unserer Evangelien, noch im Momente vor seiner Gefangennehmung nicht feststand (Matth. 26, 39); und so macht auch sein ganzes Auftreten in Jerusalem, wie schon die Scene des Einzuges, nicht den Eindruck eines solchen, der sein Loos bereits unabänderlich besiegelt weiß, sondern vielmehr den eines Mannes, welcher den Feind im Mittelpunkte seiner Macht zu einem zwar schweren, aber nicht aussichtslosen Kampfe aufgesucht hat. Wäre er zweifellos überzeugt

gewesen, daß die Wanderung nach Jerusalem nur seinen eigenen Untergang zur Folge haben könne, so hätte er statt des besonnenen, in gottergebener Ruhe seinen Beruf furchtlos erfüllenden Mannes, als den er sich uns sonst darstellt, ein leidenschaftlich erregter Schwärmer sein müssen, um diesen Untergang selbst aufzusuchen; und doppelt, wenn er dieß in der weiteren Ueberzeugung gethan hätte, die er menschlicher Weise gar nicht haben konnte, er werde am dritten Tage nach seinem Tode wieder auferstehen. Weit das wahrscheinlichste ist vielmehr, daß er den Weg nach Jerusalem zwar mit schweren Ahnungen antrat und sich innerlich auch auf das äußerste gefaßt machte, daß er aber damals noch an der Möglichkeit nicht verzweifelte, seine Volksgenossen durch einen letzten entscheidenden Versuch in der Hauptstadt, bei dem Feste, an welchem die ganze Nation von nah und fern versammelt war und auch seine galiläischen Anhänger nicht fehlten, in Masse zu sich herüberzuziehen. Erst in Jerusalem selbst mochte ihm dann diese Aussicht sich immer mehr umdüstern und die Vermuthung, daß er seinen Feinden erliegen werde, in zunehmendem Maße zur Gewißheit für ihn werden. Jetzt stand er auf einem Platze, von dem er nicht mehr zurückweichen durfte und konnte, wo es galt, zu fallen oder zu siegen; und jetzt können wir nicht bezweifeln, daß er das erste gewählt hat, nachdem er sah, daß ihm das zweite nicht beschieden sei, ja daß er es in dem frommen Vertrauen wählte, seine Sache werde gerade durch seinen Untergang siegen. Jetzt mochte er sich daher auch über die Unvermeidlichkeit seines Schicksals (aber schwerlich über die nicht zu berechnende Art seines Todes) mit größerer Bestimmtheit aussprechen; daß er dieß aber auch vorher schon mit derselben Bestimmtheit gethan und den Gang nach Jerusalem mit dem sicheren Bewußtsein unternommen hat, er *könne* nicht bloß sondern *müsse* ihn zum Tode führen, läßt sich nicht annehmen.

Wie früh oder spät aber auch, und wie bestimmt oder unbestimmt die Vermuthung, daß er selbst in seinem Berufe umkommen werde, ihm aufstieg; unmöglich konnte er sie sich aneignen, ohne sich zugleich darüber Rechenschaft abzulegen, inwiefern sie sich mit seiner messianischen Bestimmung und Würde vertrage. Darauf ließ sich nun zunächst antworten: der Tod des Messias werde durch den Unglauben seiner Zeit- und Volksgenossen herbeigeführt und sei zur Ueber-

windung dieses Unglaubens nothwendig; oder sofern die Antwort im alten Testamente gesucht und in die religiösen Anschauungen des Judenthums gefaßt wurde: der Messias sterbe, (wie dieß bei Jesaias 53, 10 vom „Knecht Gottes", eigentlich freilich dem jüdischen Volke, gesagt ist) als Schuldopfer für andere. Und es ist ganz glaublich, daß Jesus das ihm drohende Schicksal unter diesen Gesichtspunkt stellte, und daß insofern unsere Berichterstatter im wesentlichen Recht haben, wenn sie ihm bei seinem letzten Passahmahle und sonst derartige Aeußerungen in den Mund legen. Allein damit war die Schwierigkeit noch nicht gehoben. Der Messias mußte sich nicht bloß für seine Person eines göttlichen Schutzes erfreuen, welcher die Annahme, daß er von seinen Feinden überwunden, dem von ihnen verhängten Tod überlassen werde, ausschloß; sondern es war auch an diese Person der Eintritt des „Gottesreiches" geknüpft. Diese Forderung konnte auch Jesus, trotz seines reineren Messiasbegriffes, unmöglich fallen lassen; er konnte diesen Begriff wohl so weit umbilden, daß er auf eine politische Herrschaft des Gottessohnes und auf menschliche Gewaltanwendung zur Begründung derselben verzichtete, aber so lange er ihn nicht ganz aufgab, konnte er von seiner persönlichen Betheiligung an der Stiftung des Gottesreiches nicht abgehen; er konnte daher auch sich selbst nicht für den Messias halten, ohne zu erwarten, daß ihm bei dem wirklichen Eintritt des neuen Zustandes, den er durch seine Lehrthätigkeit doch immer erst vorbereitet hatte, eine hervorragende Mitwirkung zugedacht sei. Wie ließ sich dieß aber mit der Wahrscheinlichkeit, daß er vor der wirklichen Lösung seiner Aufgabe dem Haß seiner Feinde erliegen werde, vereinigen? Es gab hierzu nur ein Mittel: die Annahme, er werde selbst in diesem Falle nicht im Tode bleiben, sondern spätestens dann, wenn Gott die neue Ordnung der Dinge in wunderbarer Weise herbeiführen werde, auch seinerseits durch die göttliche Allmacht zur Vollendung seines Werkes wieder erweckt werden. Diese Erwartung muß daher Jesus wenigstens in der letzten Zeit seines Lebens, als sich die Hoffnung auf einen sofortigen Sieg seiner Sache zusehends verdunkelte, gehegt, und er wird sie wohl auch in der einen oder der anderen Form ausgesprochen haben. Daß er darum alles das wirklich gesagt hat, was ihm die evangelischen Berichte über sein Wiederkommen in den Wolken, unter Begleitung der

Engel, über die Nähe und die wunderbaren Vorzeichen dieser Wiederkunft, über das Gericht und was damit zusammenhängt, in den Mund legen, dieß freilich folgt hieraus noch lange nicht; es ist vielmehr ganz augenscheinlich, daß weit das meiste in diesen Reden theils aus der Geschichte und den Erwartungen einer späteren Zeit, theils aus der landläufigen jüdischen Eschatologie entlehnt ist, und Renan verfährt nichts weniger als kritisch, wenn er (S. 270 ff.) die sämmtlichen eschatologischen Reden der Evangelien, mit aller ihrer Aeußerlichkeit und Phantastik, ihren Härten und ihren Widersprüchen, Jesus selbst auf Rechnung setzt. Aber wenigstens die allgemeine Grundlage derselben, den Satz, daß er, falls er vorher erliegen sollte, von Gott zur Vollendung seines Werkes zurückgeführt werde, diesen Satz müssen wir ihm selbst beilegen. Da aber freilich die Wiederkunft durch den vorangehenden Tod bedingt ist, so kann er jene nicht bestimmter vorhergesagt haben, als diesen; und wenn ihm noch bis in die letzten Tage nicht unbedingt feststand, daß er sterben müsse, so kann ihm auch sein Wiederkommen nicht unbedingt festgestanden haben, sondern sein Glaube kann nur der gewesen sein, daß selbst in dem Falle, wenn ihm der Tod bestimmt sein sollte, dieser Ausgang nicht das letzte, weder für ihn noch für sein Werk, sein werde, er kann seine Wiederkunft immer nur hypothetisch und schon deßhalb auch nur in unbestimmterer Weise und ohne eine ins einzelne gehende Ausmalung vorhergesagt haben.

Auch so gefaßt erscheint nun freilich diese Erwartung nach heutigen Begriffen immer noch auffallend genug; um uns zu der Frage zu veranlassen, ob wir damit nicht dem Stifter unserer Religion eine mit seinem sonstigen Charakter unvereinbare Schwärmerei zuschreiben? Dieses Bedenken hat selbst Strauß abgehalten, sich über den Glauben Jesu an seine Wiederkunft so entschieden zu äußern, als er dieß meiner Ansicht nach thun durfte. Allein fürs erste ergab sich dieser Glaube aus der Lage, wie sie einmal war, so folgerichtig, daß er für ihn schwer zu vermeiden war. Nahm er einmal die Möglichkeit und die Wahrscheinlichkeit seines gewaltsamen Todes in Aussicht, so gab es für ihn auf seinem Standpunkte kein anderes Mittel, diesen Ausgang mit der fortdauernden Ueberzeugung von seinem Messiasberuf zu vereinigen. Sodann liegt hinter dieser für uns so fremdarti-

gen Hülle für Jesus und seine Schüler jener ganze weltüberwindende Idealismus, jener felsenfeste Glaube an die Zukunft seines Werkes, ohne den dieses Werk selbst sich in der Welt schwerlich durchgesetzt haben würde. Es ist ganz richtig, was Renan S. 281 ff. ausführt, daß die apokalyptische Erwartung allein, ohne die reine Sittenlehre, die innerliche Auffassung der Religion, die geistige Freiheit des neuen Glaubens, freilich nun und nimmermehr zu der weltgeschichtlichen Leistung des Christenthums geführt hätte, daß aber gerade dieser Ausblick auf die Zukunft, welcher für sich genommen jede Wirksamkeit für diese Welt hätte lähmen müssen, dem Christenthume die Spannkraft verliehen habe, deren es bedurfte, um die Welt zu erobern; und so wird es uns auch an dem Stifter desselben nicht allzusehr überraschen dürfen, wenn wir ihn in einer Meinung befangen sehen, die für ihn, alles erwogen, ebenso natürlich war, wie sie uns auf unserem Standpunkte befremdend sein muß. Endlich dürfen wir auch nicht vergessen, daß so manches, was uns höchst natürlich scheint, andern vielleicht ebenso auffallend erscheinen würde, wie uns die Erwartung der Parusie. Daß ein besonnener, geistig hochbegabter Mann erwartet haben soll, nach seinem Tode auf wunderbarer Weise auf die Erde zurückzukehren, finden wir unglaublich; daß jeder von uns nach dem Tode in einer anderen Welt fortleben werde, erscheint uns ganz selbstverständlich. Allein von der gewöhnlichen Erfahrung liegt das eine nicht weiter ab als das andere, und die Juden zur Zeit Jesu, so weit sie nicht durch die Schule der griechischen Philosophie gegangen waren, wußten sich in den Gedanken eines körperlosen Fortlebens der Seele so wenig zu finden, daß für sie, wie noch für Paulus (1 Kor. 15, 32), der ganze Trost des Unsterblichkeitsglaubens an den Auferstehungsglauben geknüpft war. Wenn Jesus an sein Wiederkommen geglaubt hat, so ist dieß nur eine eigenthümliche, durch sein messianisches Bewußtsein bedingte Anwendung eines Glaubens, den er mit seiner ganzen Zeit theilte: er setzt damit nicht mehr voraus, als daß die Auferstehung, auf die jeder fromme Israelit hoffte, an ihm zuerst sich vollziehen und im Zusammenhange damit die Vollendung seines messianischen Werkes eintreten werde.

Zweifelhafter dürfte ein anderer Punkt sein, welcher in der gewöhnlichen Vorstellung und in den Berichten über Jesus allerdings

einen breiten Raum einnimmt, seine Wunder. Nicht als ob es sich fragte, ob er Wunder gethan hat, — denn daß dieß undenkbar ist, steht vielmehr außer Frage, und die Einsicht dieser Unmöglichkeit ist die erste Bedingung für jede historische Behandlung der evangelischen Geschichte; — sondern nur sofern es sich nicht so leicht ausmachen läßt, ob er Wunder thun wollte und Wunder zu thun glaubte. Einerseits nämlich läßt sich nicht im geringsten bezweifeln, daß er den Wunderglauben seiner Zeit- und Volksgenossen im allgemeinen getheilt hat, d. h. daß er so wenig, wie sie, von Naturgesetzen und ihrer Unverbrüchlichkeit einen Begriff hatte, und deßhalb weder die alten Erzählungen von den Wunderthaten des Moses und der Propheten bezweifelt, noch eine Wiederholung derselben in seiner Zeit für unmöglich gehalten hat. Andererseits aber folgt aus einem solchen allgemeinen Glauben an die Möglichkeit der Wunder noch durchaus nicht, daß er glauben mußte, selbst Wunder gethan oder erlebt zu haben, und nicht einmal die Ueberzeugung von seinem messianischen Berufe brachte diesen Glauben nothwendig mit sich; er konnte immerhin hoffen, daß Gott, wenn es Zeit sei, sein Reich in wunderbarer Weise begründen werde, ohne daß er deßhalb sich selbst berufen oder befähigt glaubte, Wunder zu wirken. Hat doch auch Mohamed in einem ebenso wundergläubigen Volke, wie die Juden, für seine Person den Charakter des Wunderthäters mit aller Bestimmtheit abgelehnt. Wie es sich in dieser Beziehung mit Jesus verhielt, läßt sich, wenn überhaupt, jedenfalls nur aus den Angaben unserer Evangelien ausmitteln. Aber so entschiedene Erklärungen diese ihm leihen, so wenig ist damit für uns gewonnen. Wenn sie ihn Wunder, die jeder natürlichen Erklärung spotten, in Menge verrichten lassen, so müssen sie ihn freilich auch an seine Wundermacht glauben und davon reden lassen; ebendeßhalb aber giebt uns ihre Aussage für sich genommen noch kein Recht, diese Reden für geschichtlicher zu halten, als jene Thaten, sondern dieß müßte erst anderweitig bewiesen werden. Anders verhält es sich bei solchen Aeußerungen, welche den eigenen wundergläubigen Voraussetzungen der Evangelisten widerstreiten; wenn uns solche im Munde Jesu begegnen sollten, so ließe sich nicht annehmen, daß sie ihm von den Evangelisten oder von der ebenso wunderbedürftigen christlichen Sage geliehen seien, sie haben daher die entschiedene Vermuthung der Aecht-

heit für sich. Eine solche Aeußerung findet sich nun in der Antwort auf die Zeichenforderung der Pharisäer, wenn hier Jesus dem „bösen und ehebrecherischen Geschlecht“ erklärt, es solle ihm kein Zeichen gegeben werden; und wenn er nach der glaubwürdigen Angabe des Matthäus und Lukas noch beifügte: „kein Zeichen, als das des Jonas,“ so hat Strauß (S. 263 f.) gewiß Recht mit der Behauptung, daß sich dieß ursprünglich nicht auf die Auferstehung beziehe, auf welche Matthäus es deutet, daß vielmehr bei dem Zeichen des Jonas, dem ganzen Zusammenhange nach, nur an die Predigt gedacht sein könne, und somit Jesus in diesen Worten jeden anderen Beweis seiner höheren Sendung ausdrücklich ablehne. Wir sehen demnach, daß er jedenfalls längere Zeit weder die Absicht, Wunder zu verrichten, gehabt hat, noch einer Befähigung dazu sich bewußt gewesen sein kann. Dieß schließt nun allerdings die Möglichkeit noch nicht aus, daß ihm in der Folge der Glaube an eine ihm verliehene wunderthätige Kraft sich aufdrängte. „Mochte er immerhin das leibliche Wunderthun ablehnen — bemerkt Strauß mit Recht, bei der Denkart seiner Zeit- und Volksgenossen mußte er Wunder thun, er mochte wollen oder nicht. Sobald er einmal für einen Propheten galt, so traute man ihm auch Wunderkräfte zu, und sobald man sie ihm zutraute, traten sie sicher auch in Wirksamkeit.“ Unter den Umständen und Menschen, unter denen Jesus auftrat, konnte er unmöglich für einen Propheten, ja für den höchsten aller Propheten gehalten werden, ohne sofort auch für einen Wunderthäter gehalten zu werden; und hielt man ihn einmal dafür, so ist es wieder undenkbar, daß nicht sehr bald Gerüchte von Wundern, die er verrichtet haben sollte, in Umlauf kamen, und daß auch wirklich einzelne Erfolge eintraten, welche auf seine Zeitgenossen, und wohl auch auf ihn selbst, den Eindruck des wunderbaren machten. Aber das Gebiet dieser Erfolge konnte sich doch nicht weiter erstrecken, als der Einfluß sich erstreckte, welchen der Glaube, oder mit anderen Worten Gemüth und Phantasie, nach natürlichen Gesetzen auf das leibliche Leben der Menschen ausüben. Es mag daher sein, daß, wie auch Strauß annimmt, in manchen Fällen jene Geistesstörungen, welche das damalige Judenthum als Besessenheit auffaßte, dem Worte des Propheten und dem festen Glauben der Kranken theils ganz wichen, theils wenigstens für einige Zeit beschwichtigt wurden, und daß ähn-

liche Wirkungen auch in Betreff anderer Leiden eintraten, welche zunächst in einer Störung des Nervenlebens ihren Grund hatten; es ist ferner sehr möglich, daß auch solche, in deren Befinden keine wirkliche erhebliche Besserung eingetreten war, sich momentan erleichtert fühlten, sich geheilt glaubten oder von andern dafür gehalten wurden. Weiter aber läßt sich der Umfang der außerordentlichen äußeren Wirkungen, welche sich an die Person und die Lehrthätigkeit Jesu knüpften, nicht ausdehnen, wenn wir nicht die Grenze dessen, was natürlicherweise möglich ist, überschreiten wollen; und nicht allein so ganz undenkbare Ereignisse, wie die Brodvermehrung und Wasserverwandlung, das Wandeln auf dem See und die Todtenerweckungen, sondern auch die Mehrzahl der Heilungswunder sind so, wie sie erzählt werden, nicht für geschichtlich zu halten; mögen nun diesen Erzählungen, wie dieß bei der Mehrzahl derselben der Fall zu sein scheint, gar keine oder mögen ihnen natürlich erklärbare Vorgänge zu Grunde liegen. Denn die natürliche Anlage zu ganz eigenthümlichen Einwirkungen, nicht allein auf das geistige, sondern auch auf das leibliche Leben der Menschen, welche man neuerdings Jesus zugeschrieben hat — diese natürliche Wundergabe gehört so, wie man sie gefaßt, und in der Anwendung, die man von ihr gemacht hat, ebenso, wie die übernatürliche, in das Reich der Phantasie, da sie über alle und jede Analogie, welche die sonstige Erfahrung uns darbietet, weit hinausgeht. An sich hätten nun allerdings auch solche Erscheinungen, wie sie im Zusammenhange mit seiner Lehrthätigkeit wirklich vorkamen, Jesus auf den Glauben bringen können, daß er im Besitze einer ihm eigenthümlichen Wunderkraft sei; indessen liegt in seinen eigenen Aeußerungen (mit Ausnahme derer, welche mit offenbar ungeschichtlichen Erzählungen im Zusammenhange stehen und daher selbst auch keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen können) nichts, was uns nöthigte, über die Vorstellung göttlicher Wirkungen hinauszugehen, mit denen der Glaube der Kranken belohnt worden sei, und Jesus die Meinung beizulegen, daß er nicht etwa nur solche Erfolge, wie sie auch anderen gelingen konnten (Matth. 12, 27. 7, 22. Luk. 9, 49), bewirkt habe, sondern nur zu wollen brauche, um auch das unmöglichste möglich zu machen. Wenn ihm Renan die Behauptung zuschreibt, daß nicht bloß er selbst, sondern jeder, der glaubt und betet,

im Besitze einer unbeschränkten Macht über die Natur sei, so ist dieß Mißverstand einer bildlichen Rede (Matth. 17, 20. Luk. 17, 6), und wenn derselbe (S. 266) unbedenklich einräumt, „daß Handlungen, in denen man jetzt Täuschung oder Wahnwitz sehen würde, in dem Leben Jesu eine bedeutende Stelle einnehmen," so hat er sich durch seinen unkritischen Respect vor dem angeblichen Augenzeugen Johannes und vor „Markus, dem Dollmetscher des Petrus" zu einem Unrecht gegen den Stifter des Christenthums verleiten lassen. Er selbst entschuldigt ihn allerdings: nicht jeder, der etwas thue, was wir im 19. Jahrhundert für eine Thorheit oder eine Charlatanerie halten, sei darum ein Thor oder ein Charlatan; Jesus scheine aber überdieß die Rolle des Wunderthäters mehr nur von anderen aufgedrungen worden zu sein, er selbst scheine sich erst spät und mit Widerstreben zu derselben verstanden zu haben. Aber doch fügt er sofort bei, er habe dieser Meinung über sich nicht viel Widerstand geleistet, übrigens auch nichts gethan, um sie zu unterstützen, und jedenfalls ihre Eitelkeit gefühlt. Daß indessen das letztere mit der andern Behauptung, nach der Jesus sich selbst eine schrankenlose Macht über die Natur beigelegt hätte, unverträglich ist, liegt am Tage; und wie es mit den übrigen Entschuldigungen bestellt ist, können wir leicht abnehmen, wenn wir beispielsweise lesen, „das Bedürfniß, sich Kredit zu verschaffen," habe Jesus zu widersprechenden Aussagen über sich selbst verleitet (S. 251), er habe sich bisweilen des „unschuldigen Kunstgriffs" bedient, dem, welchen er für sich gewinnen wollte, durch ein vorgebliches höheres Wissen zu imponiren (z. B. Joh. 1, 42. 48. 4, 17), u. dgl., oder wenn gar die Auferweckung des Lazarus eine von der Familie zu Bethanien gespielte Komödie sein soll, von der nicht ganz klar wird, ob Jesus dabei nur selbst getäuscht war, oder nachträglich in den Betrug miteingieng. Dem deutschen Kritiker würde schon sein guter Geschmack einen so unglücklichen Einfall unmöglich gemacht haben; noch gründlicher bewahrte ihn jedoch vor demselben seine Einsicht in die Beschaffenheit unserer evangelischen Berichte und in das, was einem Charakter, wie Jesus, psychologisch und moralisch möglich war. Dafür hat er dann aber auch nicht nöthig, mit Renan (S. 92. 319. 359 ff. u. ö.) zu beklagen, daß durch die Rolle des Messias und des Wunderthäters, die er übernahm, die galiläische Idylle zerstört, die

Unschuld seines ursprünglichen religiösen Idealismus (welche bei Renan ohnedem einen unverkennbaren Anflug von ländlicher Einfalt hat) verlassen worden sei, daß er durch jene Rolle und durch den Widerstand, den er darin fand, in ein leidenschaftliches, herrisches, übellauniges Wesen hineingerathen, in dem letzten Abschnitte seines Lebens nicht mehr er selbst gewesen sei; er kann vielmehr in dem Lebensgange Jesu die natürliche Entwickelung der Heldengröße, welche in der Stille seiner Jugendjahre innerlich herangereift war, in seinem messianischen Auftreten die geschichtlich nothwendige Form seines Wirkens erkennen, und er braucht auch das, was darin mit unsern Begriffen nicht übereinstimmt, nicht als eine Art unvermeidlichen Uebels zu bedauern, weil er sich nicht, wie Renan, von vorne herein durch eine süßliche Idealisirung die Möglichkeit entzogen hat, die größte Gestalt der Geschichte in ihrer vollen historischen Bedingtheit zu begreifen.

Weit richtiger urtheilt Renan über das Ereigniß, für welches die Erweckung des Lazarus ein bloßes Vorspiel bildet, über die Auferstehung Christi; und wir müssen ihm dieß um so höher anrechnen, da hier gerade der Punkt liegt, an welchem die Wege sich scheiden, und nicht bloß die wundergläubige Auffassung der evangelischen Geschichte der geschichtlichen, sondern auch die sogenannte natürliche, in diesem Falle aber freilich höchst unnatürliche Erklärung der mythischen auf eine für das ganze grundsätzlich entscheidende Weise entgegentritt. Die wunderbare Wiederbelebung des Gekreuzigten wäre ein Ereigniß, das ausnahmslosen Naturgesetzen schnurstracks widerstreiten, jede natürliche Betrachtung der biblischen Geschichte unmöglich, jede Analogie der Erfahrung auf sie unanwendbar machen würde. Die Wirklichkeit eines solchen Ereignisses könnten wir nicht glauben, wenn sie noch so stark bezeugt wäre. Statt dessen liegen uns für dieselbe nur Zeugnisse aus zweiter und dritter Hand vor, welche überdieß fast in allen Einzelheiten mit einander im Widerspruche stehen. Wer unter solchen Umständen an das Auferstehungswunder glaubt, der hat in Wahrheit keinen Grund mehr, irgend einen Zug der evangelischen Geschichte wegen seines Widerspruches gegen die Gesetze der Natur und der Geschichte zu bezweifeln. Wer andererseits nicht daran glaubt, dem bleibt nur eines von beiden übrig: entweder zuzugeben, daß Jesus lebend

aus dem Grabe hervorgieng, dann aber die Wirklichkeit seines Todes zu läugnen, und somit seine Wiederbelebung für das natürliche Erwachen aus einem Scheintode zu halten; oder wenn man sich dazu nicht entschließen kann, diese Wiederbelebung ganz aufzugeben, und den Glauben an dieselbe aus rein dogmatischen Motiven, und mithin wenigstens dem allgemeinen Princip nach auf dem Wege der mythischen Ansicht zu erklären. Diesen Sachverhalt hat Strauß schon in seinem ersten Leben Jesu so scharf ans Licht gestellt, daß fortan alle, welche über diesen Gegenstand nach ihm das Wort ergreifen wollten, genöthigt waren, wenigstens an diesem Hauptpunkte Farbe zu bekennen; und er hat zugleich die Gründe für seine eigene Ansicht mit so überlegener Schärfe geltend gemacht, daß auch solche, die sich sonst über die Verderblichkeit und Unwissenschaftlichkeit seines Treibens nicht leidenschaftlich und wegwerfend genug zu äußern wußten, wie Ewald, hier nicht umhin konnten, dem vielgeschmähten Kritiker in der Hauptsache, wenn auch noch so widerwillig und mit noch so vielen Umschweifen, beizutreten und ihm so selbst die Stellung, von welcher die ganze Auffassung der evangelischen Geschichte beherrscht wird, zu überlassen. Daß auch Renan diesen sich anschließt und hier der Versuchung zu einer natürlichen Erklärung des Wunders vollständig widerstanden hat, sagt er uns S. 433 f.; im übrigen hat er die eingehendere Besprechung des Auferstehungsglaubens für die Fortsetzung seines Werkes aufgespart, welche die Geschichte der Apostel behandeln soll. Um so sorgfältiger hat Strauß auch in seiner neuen Schrift diese wichtige Frage behandelt; und wer seinen Ausführungen mit geschichtlichem Sinne folgt, der wird sich, wie mir scheint, seinem Ergebniß nicht entziehen können. Denn wenn wir nur zwischen den zwei Annahmen die Wahl haben, daß Jesus im Grabe aus dem Scheintode wieder erwacht sei, und daß der Glaube an seine Auferstehung sich ohne seine wirkliche Wiederbelebung gebildet habe, so sprechen für die zweite von diesen Annahmen außer allem andern die folgenden, wie mir scheint, entscheidenden Gründe. Fürs erste ist der Tod Jesu ohne allen Vergleich besser bezeugt als seine Auferstehung. Ueber seine Kreuzigung haben wir Berichte, welche in allen Hauptzügen übereinstimmen; in Betreff seiner Auferstehung gehen die Angaben der verschiedenen Zeugen so weit auseinander, daß die einen behaupten, die ersten Er-

scheinungen des Auferstandenen seien seinen Schülern noch am Auferstehungstage selbst in Jerusalem, die andern, sie seien ihnen erst längere Zeit nachher in Galiläa zu Theil geworden, ja daß ein und derselbe Schriftsteller (Lukas) seine letzte Erscheinung in der einen Schrift auf den ersten, in der andern auf den vierzigsten Tag nach der Auferstehung verlegt; und diese Angaben verhalten sich nicht etwa nur so, daß sie sich durch die Annahme untergeordneter Ungenauigkeiten vereinigen ließen, sondern die ganze Darstellung des Matthäus und Markus schließt die jerusalemitischen Erscheinungen der übrigen Evangelisten ebenso bestimmt aus, wie ihre Darstellung die galiläische Erscheinung der ersteren ausschließt. Wollte man sich aber hiegegen auf den Umstand berufen, daß doch wenigstens in dem Glauben an die Thatsächlichkeit der Auferstehung die ganze Christengemeinde einstimmig gewesen sei, so ist dieß freilich nicht zu bestreiten; ebensowenig aber auch das andere, daß nicht bloß die Christen, sondern auch Juden und Heiden von der Wirklichkeit des Todes Jesu ebenso einstimmig überzeugt waren. Nun ist allerdings das, was aus dem letzteren Umstande hervorgeht, zunächst nur dieses, daß Jesus gekreuzigt wurde und bis zu seinem dem Anscheine nach eingetretenen Tode am Kreuz hieng; und dieß würde die Möglichkeit einer späteren Wiederbelebung noch nicht unbedingt ausschließen. Aber wahrscheinlich wäre dieselbe, die Sache geschichtlich betrachtet, doch nur dann, wenn über ihre Thatsächlichkeit urkundlichere und widerspruchslosere Zeugnisse vorlägen, als uns in Wirklichkeit vorliegen. Weiter sind aber die Umstände seiner Hinrichtung von der Art, daß sie eine natürliche Wiederbelebung so gut wie unmöglich machen. Daß jemand, der nach langer erschöpfender Mißhandlung ans Kreuz geschlagen, mindestens sechs Stunden an demselben belassen und mit allen Anzeichen des eingetretenen Todes abgenommen wurde — daß ein solcher, in eine Grabhöhle eingeschlossen, ohne alle Pflege und dritthalb Tage lang ohne Nahrung, durch die bloße Heilkraft der Natur nach etwa 36 Stunden wiedererwacht und sofort im Stande gewesen sein soll, eine Fußwanderung, sei es nach Galiläa, sei es nach dem $1\frac{1}{2}$ Meilen entfernten Emmaus anzutreten, dieß ist so äußerst unwahrscheinlich, daß wir die allersichersten Beweise dafür haben müßten, um es zu glauben. Statt dessen sind nicht nur die Berichte über die Auferstehung ihrem Ursprunge nach

von Urkundlichkeit weit entfernt und ihrem näheren Inhalte nach mit einander in Zwiespalt, sondern auch alles weitere lautet nicht so, daß ein natürliches Fortleben des Gekreuzigten denkbar wird. Die Evangelien schildern seine Erscheinung durchweg mit Zügen, welche ihn nicht als einen zu seinem früheren Leben erwachten Menschen, sondern als ein übernatürliches Wesen erscheinen lassen: ein Gesicht, das seine nächsten Freunde nicht mehr erkennen, wunderbares Eintreten durch verschlossene Thüren, plötzliches Kommen und Verschwinden, Erhebung in den Himmel; daneben aber freilich auch, was sich für uns damit nicht verträgt, sinnliche Betastbarkeit und andere Beweise für die leibliche Einerleiheit des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten. Woher diese Züge, wenn Jesus wirklich, wie man annimmt, natürlicher Weise auferstanden ist, und somit nach der Auferstehung, sollte man meinen, in ähnlicher Weise wie früher, mit seinen Schülern verkehrt hat? Und welche Vorstellung sollte man sich von seinem eigenen Verhalten machen? Glaubte er sich, wie in diesem Falle zu erwarten wäre, in wunderbarer Weise dem Tode entrissen, so hätte er nach einer solchen Erfahrung göttlicher Wunderhilfe nur um so kühner zu seiner öffentlichen Wirksamkeit zurückkehren müssen. Sah er andererseits darin ein natürliches Ereigniß, so daß er es nöthig fand, sich vor seinen Feinden zu verbergen, so hätte er doch, wenn er nicht einer Täuschung in der unverantwortlichsten Weise Vorschub leisten wollte, seine Schüler darüber unterrichten müssen, statt sich auf Begegnungen zu beschränken, die in ihnen die Meinung erwecken mußten, daß sie es gar nicht mehr mit einem natürlichen Menschen zu thun haben. Aber eine natürliche Wiederbelebung hätte auch in den Jüngern den Glauben, welchen wir in der Folge bei ihnen treffen, gar nicht erzeugen können. „Ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgekrochener, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger, und am Ende doch dem Leiden Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten, machen, der ihrem späteren Auftreten zu Grunde lag", wie Strauß mit Recht sagt. Wie soll man sich endlich den Ausgang des Lebens denken, in das Jesus durch einen so merkwürdigen Zufall (denn anders kann man es kaum nennen) zurückgekehrt sein soll? Da man nach einigen wenigen flüchtigen Er-

scheinungen gar nichts mehr von ihm hört, so müßte er wohl bald — in Folge der erlittenen Mißhandlungen — in der Verborgenheit gestorben sein. Aber wie sollen wir uns dieß näher vorstellen? Sollen seine Jünger davon gewußt und ihn dennoch als den Auferstandenen und zum Himmel Erhöhten verkündigt haben? Dieß ist unmöglich. Oder hatte er auch ihnen seinen Zufluchtsort und die geheimen Freunde, die er in diesem Falle gehabt haben müßte, verborgen? Damit fiele der Verdacht der Täuschung auf ihn selbst, und wir geriethen in jenes ganze Gewirre romanhafter Unwahrscheinlichkeiten, die heutzutage mit Recht verschollen sind, und die an und für sich schon eine Annahme widerlegen, welche sich nur um diesen Preis halten läßt.

Nun könnte es freilich scheinen, wenn man die Thatsächlichkeit der Wiederbelebung Jesu fallen läßt, so erheben sich keine geringeren Schwierigkeiten. Schon seine ersten Anhänger waren so fest, wie von ihrem eigenen Leben, überzeugt, daß der Gekreuzigte nach wenigen Tagen wieder ins Leben zurückgekehrt sei; diese Ueberzeugung bildete die unverrückbare Grundlage ihres ganzen späteren Wirkens, und manche von ihnen glaubten sogar den Auferstandenen selbst gesehen zu haben. Dieß ist nicht bloß durch unsere Evangelien und die Apostelgeschichte, sondern durch einen noch viel älteren und den Ereignissen näher stehenden Zeugen, den Apostel Paulus (1 Kor. 15), dem wir auch die Offenbarung des Johannes (1, 5 ff. 18 u. ö.) beifügen können, vollkommen sichergestellt; wenn auch immerhin zuzugeben ist, daß nicht bloß die evangelischen Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen über das, was die Betreffenden ursprünglich wahrgenommen zu haben glaubten, weit hinausgehen, sondern daß auch Paulus seine Angaben nicht eben durchaus von den Betheiligten selbst erhalten zu haben braucht. Wie läßt sich nun dieser unerschütterliche Glaube der persönlichen Schüler Jesu und der ganzen christlichen Kirche erklären, wenn das Ereigniß, auf das er sich bezieht, in der Wirklichkeit gar nicht stattgefunden hat?

Auf diese Frage ließe sich zunächst mit der Gegenfrage antworten, welche auch Strauß mit aller Schärfe ausführt: wie wir uns den Glauben des Paulus an die ihm gewordene persönliche Christuserscheinung erklären sollen? Paulus setzt diese Erscheinung mit denen,

welche den älteren Aposteln zu Theil wurden, ganz auf die gleiche Linie, sie hat für ihn dieselbe Realität, und er betrachtet sie ganz in derselben Weise, wie jene, als einen thatsächlichen Beweis für die Wirklichkeit der Auferstehung Christi. Und doch ist hier, wenn wir den Boden dessen, was möglich und wahrscheinlich ist, nicht gänzlich verlassen wollen, an eine persönliche Begegnung mit dem Gekreuzigten nicht zu denken, wir haben es mit einer rein innerlichen Anschauung desselben zu thun, welche aber die lebhafte Erregung seiner Phantasie und seines Gemüthes dem Schauenden als eine äußere erscheinen ließ. Warum sollte es sich mit den früheren Christophanien nicht ebenso verhalten können? Daß die Bedingungen für solche Visionen in dem frühesten Kreise von Verehrern Jesu reichlich vorhanden waren, dieß hat Strauß auch jetzt wieder überzeugend nachgewiesen. Wissen wir doch alle, wie schwer das menschliche Herz sich gewöhnt, selbst das augenfällige zu glauben, wenn es mit seinen Bedürfnissen und Wünschen im Widerspruche steht, wie wir beim Tode von Angehörigen und nahen Freunden, und wenn wir selbst ihnen die Augen zugedrückt und sie zu Grabe geleitet haben, uns doch immer wieder des Gedankens nicht erwehren können, alles, was wir erlebt haben, sei nur ein schwerer Traum gewesen, das entsetzliche *sei* nicht geschehen, weil es nicht geschehen *konnte* und *durfte*; noch weit weniger aber, wenn wir es nicht mit erlebt, sondern nur in der Ferne davon gehört haben. Dieses Gefühl mußte da noch eine ganz andere Stärke erhalten, wo mit der persönlichen Anhänglichkeit die überwältigendsten Antriebe eines tief gewurzelten, mit allen Lebensfasern verwachsenen, alle anderen Gedanken und Interessen zurückdrängenden religiösen Glaubens zusammenwirkten. Wie weit die Macht des Gemüthes in einem solchen Falle geht, wie die Gefühle der Verehrung und Hoffnung, und selbst die der Furcht und des Abscheus auf die Phantasie wirken, darüber könnten uns schon die Sagen von der Wiederkunft Karls d. Gr. und der hohenstaufischen Kaiser und andererseits die von Christen und Heiden erwartete Wiederkunft Neros belehren. Und doch sind dieß nur ganz blasse Analogien zu dem Falle, den wir hier haben. Für die Schüler Jesu handelte es sich nicht bloß darum, ob ihr hochverehrter Lehrer und Meister lebendig oder todt sei, sondern die Frage war für sie die, ob sein ganzes Werk ein nichtiges, seine

Lehre und seine Wunder ein Blendwerk, ihr Vertrauen auf ihn die jämmerlichste Täuschung, er selbst ein falscher Prophet und als solcher mit Recht zum Tode des Verfluchten verurtheilt worden sei? Sie konnten nicht an ihn und seine Bestimmung glauben, sie mußten ihre ganze Ansicht von ihm und ihre Liebe zu ihm, alle ihre Hoffnungen, alle Früchte, die sein Umgang ihrem inneren Leben gebracht hatte, aufgeben, wenn sie nicht die Ueberzeugung gewinnen konnten, daß er trotz seines Todes dennoch lebe und sein Werk mit der Zeit herrlich durchführen werde. Für uns nun, auf unserem Standpunkte, würde zu dieser Ueberzeugung der Gedanke ausreichen, daß der leiblich Gestorbene geistig bei Gott fortlebe. Dem Palästinenser, der von einem solchen geistigen Fortleben nichts wußte, nach dessen Glauben zwischen Tod und Auferstehung nur das trübe Schattenleben des Scheol lag, war dieser Ausweg verschlossen. Für ihn gab es nur ein Mittel, sich und seinen Glauben aus dem Schiffbruche zu retten, mit welchem der Widerspruch der Thatsachen gegen seine theuersten Ueberzeugungen ihn bedrohte: er mußte annehmen, daß Gott, wie er dereinst alle Frommen aus den Gräbern hervorrufen sollte, so schon jetzt den, dessen Wiederbelebung der aller anderen vorangehen mußte, vom Tode wieder erweckt, ihn in seine Herrlichkeit aufgenommen, ihn in den Himmel, von dem ja ohnedieß der Messias kommen sollte, erhoben habe. Den Schülern Jesu lag dieß um so näher, wenn er selbst schon für den Fall seines Todes eine derartige Aussicht, sei es auch nur in unbestimmten Andeutungen und Bildern, eröffnet hatte. Aber auch ohne diesen Anhaltspunkt hätte es ihnen nicht schwer werden können, das, was zu glauben ihnen Bedürfniß war, in zahlreichen Stellen der alttestamentlichen Schriften auf eine für sie, nach dem Stande ihrer Exegese, ganz einleuchtende Weise geweissagt zu finden, wie sie es ja auch wirklich darin gefunden haben. Dagegen hat man nicht nöthig zur Erklärung ihres Glaubens so zufällige Umstände, wie der, daß sein Grab am zweiten Tage nach seinem Tode leer gefunden worden sei, zu Hilfe zu nehmen. Statt sich vielmehr durch diese an sich unwahrscheinliche und nur durch ihren Zusammenhang mit dem Auferstehungswunder motivirte Angabe irre führen zu lassen, wird man sich an die bestbeglaubigte und durchaus glaubwürdige Nachricht (bei Matthäus und Markus) zu halten haben, wornach die Jünger erst

in Galiläa den Auferstandenen gesehen haben, dieses Land also die Wiege des Auferstehungsglaubens war. Nach der Hinrichtung Jesu, und vielleicht auch schon vor derselben, werden seine Schüler im Schrecken in ihre Heimath geflohen sein, hier zuerst sich wieder gesammelt und in dem Glauben an die Auferstehung ihres Meisters die Kraft zur Fortführung seines Werkes gefunden haben; als sie dann nach längerer Zeit in die Hauptstadt zurückkehrten, konnte ihr Glaube weder durch die Vorzeigung seines Leichnams widerlegt, noch durch den Anblick seines entleerten Grabes gestärkt werden, weil überhaupt niemand mehr wußte, was aus dem (wahrscheinlich auf dem Richtplatz verscharrten) Leichname geworden war. — Nun hätten die Jünger allerdings immerhin überzeugt sein können, daß Jesus vom Tode erweckt und in ein neues höheres Leben übergegangen sei, ohne daß sie deßhalb auch glauben mußten, sie haben den Auferstandenen selbst gesehen; und es mag wohl sein, daß ihr Auferstehungsglaube auch wirklich zuerst nur jene einfachere Gestalt hatte. Aber die ganze Natur und Stimmung des ersten Christenvereins machte es fast unmöglich, daß er sich lange als eine solche bloß dogmatische Ueberzeugung erhielt. Alle die Bedingungen, welche jenen Glauben ursprünglich hervorriefen, mußten auch darauf hindrängen, ihm zu der vollen Bestimmtheit der Anschauung, zur Sicherheit der persönlichen Erfahrung zu verhelfen. So lange diese noch fehlte, so lange der Glaube an die Auferstehung erst innere Ueberzeugung war, ließ er dem Zweifel noch Raum: nur die objective Anschauung konnte die tiefersehnte Thatsache über allen Zweifel erheben. Diese Anschauung aber, wie hätte sie auf die Länge in einer Gesellschaft ausbleiben können, welche von Hause aus zur genauen Beobachtung, zur scharfen Unterscheidung des vorgestellten vom wirklichen möglichst wenig geeignet war, welche aber jetzt überdieß in ihrem innersten aufs tiefste erregt ohne Vergleich mehr in der idealen Welt ihres Glaubens als in der wirklichen Welt lebte; einer Gesellschaft, für die es Herzensbedürfniß und Glaubenssache war, jeden Augenblick das Wunder aller Wunder, das Kommen des Messias vom Himmel, zu erwarten; in welcher durch den Schmerz über die erlebte Enttäuschung, durch die Empörung über den Mord des geliebten Lehrers, durch die Angst um den Verlust aller Heilsgüter, durch die Sehnsucht nach Errettung und Gewißheit der Errettung, durch den erschütternden

Widerspruch der Wirklichkeit mit einem glühenden Glauben und Hoffen die Spannkraft der religiösen Gefühle, die Leistungsfähigkeit der frommen Phantasie aufs äußerste gesteigert war. Wenn irgendwo die inneren und äußeren Bedingungen zur Erzeugung von Visionen reichlich vorhanden waren, so war es in diesem ersten Vereine von Anhängern des Gekreuzigten. Setzen wir vollends, daß einzelne Mitglieder dieses Vereines auch physisch dazu disponirt waren, so werden wir uns über ihr Eintreten um so weniger wundern können; und da verdient allerdings die einstimmige Ueberlieferung unserer Quellen Beachtung, daß es Frauen, und insbesondere jene Maria von Magdala, aus der Jesus sieben Teufel ausgetrieben haben sollte, die also wohl jedenfalls eine Frau von sehr erregbarem Gemüthe war, gewesen seien, denen der Auferstandene sich zuerst zeigte. Hatte man aber erst von einer Erscheinung desselben gehört, so wäre es geradezu gegen die Natur solcher Zustände gewesen, wenn nicht bald mehrere nachfolgten, und wenn nicht das, was einzelne gesehen oder gehört zu haben glaubten, bald in der Sage, bald auch in ihrer eigenen Erinnerung gesteigert, vermehrt, ins concretere ausgemalt worden wäre. Doch werden wir uns hüten müssen, in dieser Entwickelung des Auferstehungsglaubens jenen Visionen, und insbesondere der ersten derselben, eine übermäßige Bedeutung beizulegen. Dieser Glaube ist nicht bloß das Erzeugniß der religiösen Schwärmerei, oder gar (wie auch schon angedeutet wurde) der Verliebtheit eines nervösen Mädchens; er ist aber auch überhaupt nicht das Product der Visionen, welche mit realen Erscheinungen verwechselt wurden. Er ist dieß selbst dann nicht, wenn er erst in und mit jenen Visionen entstanden sein sollte; er ist es noch weniger, wenn er ihnen vorangieng und durch sie nur nachträglich seine Bestätigung erhielt. Sondern der innerste Grund dieses Glaubens, der eigentliche Kern desselben, ist der Eindruck, den Jesus durch seine Lehre und seine ganze Persönlichkeit in den Gemüthern der Seinigen hinterlassen hatte. Die unterstützenden Bedingungen für seine Entstehung und seine nähere Gestaltung liegen in der messianischen Idee, welche sich an die Person Jesu geknüpft hatte, in dem ganzen Charakter der jüdischen Dogmatik und Denkweise, in der Lage, welche durch die Hinrichtung Jesu geschaffen war, in alttestamentlichen Stellen, die sich messianisch deuten ließen und ohne Zweifel

auch in einzelnen Aeußerungen Jesu, welche für den Fall seines Unterliegens den Sieg seiner Sache und seinen eigenen unter der Form eines dereinstigen Wiederkommens in Aussicht stellten. Wenn endlich die visionären Christuserscheinungen dem Auferstehungsglauben allerdings erst seine volle Ueberzeugungskraft gegeben haben, so sind sie doch, bei den älteren Schülern Jesu, wie bei Paulus, nicht der Grund ihres Glaubens, sondern jedenfalls nur die Form, unter der er in dem Geiste der Glaubenden aufgieng. Daß aber dieser Glaube ohne einen äußeren Anlaß sich unmöglich so schnell hätte entwickeln können, sollte man nicht sagen. Woher wissen wir denn, wie schnell er sich entwickelt hat? Daß nämlich Jesus schon am zweiten Morgen nach seinem Tode wieder lebend gesehen worden sei, dieß sagen nur unsere verhältnißmäßig späten evangelischen Berichte, und sie sagen es im unverkennbaren Widerspruche mit der Anweisung, welche bei Matthäus 28, 7 und Markus 16, 7 der Engel den Frauen ertheilt, die Apostel nach Galiläa zu bescheiden, da sie dort den Auferstandenen sehen sollen. Diese Anweisung selbst dagegen setzt voraus, daß die Ueberlieferung, der sie angehörte, noch nichts von Erscheinungen am Auferstehungsmorgen, sondern erst von späteren galiläischen wußte. Was endlich Paulus betrifft, so sagt dieser 1 Kor. 15, 4 zwar, Christus sei am dritten Tage auferstanden, aber er sagt kein Wort davon, daß er an diesem dritten Tage gesehen worden sei. Fragen wir ihn aber, woher er von dem dritten Tage weiß, so verweist er uns neben der Ueberlieferung auf die Schrift, d. h. auf messianisch gedeutete Stellen des alten Testaments; und so mögen denn wirklich solche Stellen, wie Hos. 6, 2 diese Zeitbestimmung hervorgerufen haben. Möglich auch, daß ein Wort Jesu selbst, in dem die drei Tage (ähnlich wie Luc. 13, 32) symbolisch als Rundzahl standen, dazu Anlaß gegeben hat. (Vgl. Matth. 26, 61 parall.) Daß aber zuerst nur überhaupt die Auferstehung am dritten Tage angenommen, die Zählung dieses Tages dagegen noch nicht festgestellt war, davon könnte man bei Matthäus 12, 40 eine Spur finden, sofern hier der Evangelist von seiner eigenen späteren Darstellung abweichend Jesus sagen läßt, er werde drei Tage und drei Nächte im Grabe sein. Es kann dieß freilich dort auch nur wegen der Parallele mit Jonas so ausgedrückt sein, es könnte sich aber diese Fassung auch aus einer Zeit erhalten haben, in

welcher die Erzählungen über die Auferstehung noch auf keinen festen Typus zurückgeführt waren.

Mit dem Glauben an die Auferstehung war nun der Anfang dazu gemacht, das Bild Jesu ins übermenschliche auszumalen. Wie sich unter dem Einflusse dieser Tendenz die evangelische Geschichte selbst umgestaltet hat, und welche verschiedenen Formen die einzelnen Theile derselben in diesem Umbildungsprocesse durchlaufen haben, dieß untersucht Strauß (Renans Begleitung verläßt uns hier) in dem zweiten Theile seines Werkes, S. 319—620; und gerade diese Untersuchung gehört zu dem anziehendsten und lehrreichsten in seiner Schrift. Wer von dem Geiste urchristlicher Sagenbildung und Geschichtschreibung eine Vorstellung gewinnen, wer das allmähliche Anwachsen der Ueberlieferung, das immer stärkere und bewußtere Hereinspielen dogmatischer Interessen in die Geschichtserzählung kennen lernen, wer vor allem in die Anschauungsweise und das Verfahren des vierten Evangelisten auf dem von Baur eröffneten Wege tiefer eindringen will, der wird wohl thun, diesem Abschnitte eine gründliche Aufmerksamkeit zu schenken. Die gegenwärtige Besprechung muß aber, um ihre Grenzen nicht zu überschreiten, hier abbrechen. Wenn uns von den zwei Werken, die sie veranlaßten, das deutsche ungleich mehr beschäftigt hat, als das französische, so wird man dieß ihrem inneren Werthverhältnisse angemessen finden müssen. Trotz aller Vorzüge, die wir an Renans Schrift bereitwillig anerkannt haben, ist es doch nur die Straußische, welche dem heutigen Stande der wissenschaftlichen Evangelienkritik völlig entspricht und sie von diesem Stande aus einen erheblichen Schritt weiter zu führen geeignet ist. Von Renan werden wir hier in Deutschland in formeller Beziehung wohl manches, materiell dagegen nicht viel lernen können. Aber der Erfolg, den er unter seinen Landsleuten und überhaupt in den katholischen Ländern gehabt hat, ist kein unverdienter. Ein großer Theil dieses Erfolges rührt allerdings ohne Zweifel daher, daß sein Werk der antihierarchischen Strömung entgegenkam, welche zur Zeit in Frankreich und noch mehr in Italien so populär ist; einen anderen, nicht geringen, hat er der ungeschickten und leidenschaftlichen Opposition des Klerus zu verdanken; nicht wenig hat ferner zu diesem Erfolge ganz sicher die gewandte, lebendige und geschmackvolle Form seiner Darstellung beigetragen; ja manches,

was wir ihm als wissenschaftlichen Mangel anrechnen müssen, gereichte ihm bei der Mehrzahl seiner Leser ohne Zweifel geradehin zur Empfehlung. Aber die Bedeutung seiner Schrift wird dadurch nicht aufgehoben: das rechte Wort zur rechten Zeit in der wirkungsvollsten Form aussprechen, ist auch eine Leistung, und „ein Buch das, kaum hervorgetreten, bereits von ich weiß nicht wie viel Bischöfen und von der römischen Kurie selbst verdammt worden ist, muß (wie Strauß sagt) nothwendig ein Buch von Verdienst sein.“
